محمد بن العربي الجلاصي



سياسة المعنى

الكتاب الأوّل

النّظريّة البلاغيّة



محمد بن العربي الجلاصي

سِيَاسَةُ المَعْنَى

مرايا الحداثة

الكتاب:سياسة المعنى : الجزء الأوّل : النّظريّة البلاغيّة

المؤلّف . محمد بن العربي الجلاصي

النوع: نقد

الإيداع القانوني:الثلاثيّة الثانية2006

الطبعة: الأولى

النّاشر: مؤسّسة مرايا الحداثة للإنتاج الفكري

السّحب: 1000 نسخة

الرّقم الدولي الموحّد للكتاب:978-9973-9970-0-5

مرايا: 930 613 98

ثمن النّسخة: 6,600 د.ت

لا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشّعر المطلق وفي علم الشّعر بحسب عادة هذا الزّمان كلاما شديد التّحصيل والتّفصيل.

أبو علي بن سينا
فنّ الشّعر.

بعض أغراض النّفس تحثّ على الانحفاز في التّأليف وتعجيل الإتمام له ... واستقصاء القول في هذه الصّناعة محوج إلى إطالة تتخوّن أزمنة النّاظر.

حازم القرطاجنّي
منهاج البلغاء وسراج الأدباء.

هذا موضع في غاية اللّطف لا يبين إلاّ إذا كان المتصفّح للكلام حسّاسا يعرف وحي طبع الشّعر وخفيّ حركته.

عبد القاهر الجرجاني
دلائل الإعجاز.

مُقَدِّمَة

I - السّياق الإشكاليّ لدرس المعنى

هذه المباحث في البلاغة والجماليّات ليست سوى علامات في هذه الطّريق الطّويلة الشّائكة لتأسيس تاريخيّة للمجاز العربيّ. فقد عزّ طلب المزيّة على البرهان منذ أن كان المعنى غاية رجل مجهول في الصّحراء حتّى آخر جلبة التّقنية والحداثة. وإنّ بحثنا يتّجه ممّا اخترعته القرائح إلى ما استنبطته العقول. وبحوزتنا مادّة وفيرة غير طيّعة. وتتنوّع هذه الغزارة بحسب مستويات؛ أوّلها يهمّ المستوى الاصطلاحيّ، وثانيها يتناول مباحث النّحو والبلاغة، وثالثها يتّصل بالصّورة وبنظريّة المعنى.

وإنّ درسا بهذه الضّخامة وبهذا الطّموح النّظريّ ليشقّ على طالبه. وقد اشتغل الفكر عزما على التّأريخ للجمال في الشّعريّة العربيّة؛ يبحث عن مناطق تشابه علاميّ وبلاغيّ وتداوليّ بين الدّراسات في لغات عديدة مختلفة من حيث المبادئ المتحكّمة في التّأويل والنّظر.[1] فغايتنا هي أن نبنيَ تصوّرا نظريّا ومنهجيّا عن بلاغة المعنى ونصوغ أنسقة تحليليّة وتأويليّة للممارسة النّصّيّة.

(1) Voir:
- AUSTIN, **J.L, How to do things with words ?** London: oxford, U.P. 1982.
- DRESSLER, WOLF GANGU, **EingühLrung in die text linguitistik.tü** bingen: niemeyer, 1972
- GUENTHVER, Franz, **on the semantics of Metaphor**, Poetics, 14/15, 1975, 199 - 220.
- Le GUERN. Michel. **Sémantique de la métaphore et de la métonymie.** P.U.L. 1979.
- MESCHONNIC, Henri, **Le signe et le poème**, coll. le Chemin, N.R.F. Gallimard, Paris, 1975.
- SCHIFFER, Stephen. R. **Meaning**, London: Oxford. U.P. 1972.
- VANDIJK Teuna, **Formal Semantic of metaphorical Discourse**, in Teuna VANDIJK and JANOS. S. PETÖFI, Theory of metaphor, special issue, poetics, 1975, n° 14/15, pp. 98 -173.

وقد استعنت بأهل الاختصاص في الألسنة الّتي فاتني تحصيلها. وأنا إذ أشكر كلّ من دلّني على هذه النّصوص وقرأ لي مشكلها وكشف لي عن مادّتها وأبان لي عن قضاياها فإنّني أكتشف كم أنّ الواحد منّا لا يعرف شيئا مادام محكوما بجغرافيا الملّة وفتنة القبيلة. فقد كنت أحمل هذه الأفكار وأقرؤها في فضاء الجاحظ والجرجاني وأحمل البيان والمجاز وأقرؤهما في فضاء آخر و«ألقّح كلاما بكلام»، كما يقول الجاحظ.

واتّجهت مشاغل البحث النّقديّ العربيّ الحديث إلى التّأريخ للشّعريّة العربيّة ودراسة المصطلح النّقديّ. لكنّها اهتمّت بالشّعريّة في نصوص مفردة، لا تسمح بتبيّن التّحوّلات الّتي تحدث في تاريخ المعنى. ونحن نريد أن نقرأ مختلف البنى والأنساق الّتي صاغت جماليّة المعنى الشّعريّ. ولذلك فكّرنا في إنجاز بحث تاريخيّ حول المجاز العربيّ يتجاوز في الأصل قدرة الباحث الواحد. فهو طموح مرحلة من أجل تطوير هذا الاختصاص. فالمعنى الشّعريّ بقيَ مدار الدّراسات التّحليليّة ذات النّزعة البيداغوجيّة أو الجزئيّة المهتمّة بشاعر واحد أو تيّار. وكلّ هذه الدّراسات إنّما هيّأت لدراسة تسعى إلى إيجاد تساؤلات أعمق. ولا يتسنّى ذلك إلاّ بتقييم التّساؤلات الكبرى في تاريخ الشّعريّة والبلاغة والذّوق عند العرب؛ نفيد من جهود النّقّاد والبلاغيّين ومن مكتسبات النّظريّة النّقديّة في آداب أجنبيّة تطوّرت لديها علوم كثيرة كاللّسانيّات وعلم الدّلالة وعلم العلامات والعلوم الإنسانيّة.

وإنّ البحوث النّقديّة تجرّب مناهج عديدة في التّعامل مع النّص الشّعريّ، شرحا وتحليلا ونقدا وتأويلا. ونحن في هذا البحث نهتمّ بما يحدث من تحوّل في البنى المعنويّة والمجازيّة من تجربة إلى تجربة، ومن مذهب إلى مذهب، ومن مرحلة إلى مرحلة.

كما أنّنا نشعر بصعوبات هذا العمل الّذي يقتضي جهد فريق من الباحثين في إطار تصوّر متكامل في مستوى موضوعه ومنهجه وغاياته. ونحن نحوّل السّؤال النّقديّ من ما هي خصائص الصّورة إلى ما هي أصول التّصوير والتّغيّرات الحادثة في تاريخ الأبنية التّصويريّة؟ نتتبّع مسار المعنى الشّعريّ من السّنّة والنّموذج والعمود إلى الابتداع والاختراع والإحداث. ثمّ نتتبّع كيف يرجع هذا الابتداع والاختراع والإحداث إلى ملك للسّنّة والنّموذج والعمود، وهكذا.

وإنّنا نبتغي إعادة كتابة تاريخ البلاغة. وإنّ شكلا مّا من القراءة هو أن نجعل الدّلاليّة والتّداوليّة في مواجهة نصوص مليئة بالبلاغة القديمة.

وإنّنا نريد التّأريخ لمجاز العرب وأشكال بناء المعنى والإيقاع والصّورة، نتقصّى مختلف التّحوّلات في طرائق العبارة ونفصّل الكلام في هذه القضايا

تفصيلا[2]. وإنّنا نبتغي أن نضع مخطّطا منهجيّا عامّا لدرس البلاغة وأن نفكّر في مجاز العرب باعتباره انفتاحات داخل اللّغة قابلة للاكتشاف والتّأسيس من حيث هي سنن ثقافيّ.

---

(2) النّصوص المؤرّخة لأدب العرب تقدّم تاريخ هذا الأدب على أنّه ثروة من النّصوص وتقسّمه تقسيمات شتّى دون أن تتحرّر من اعتباره تراثا منسجما وملكا تليدا. فمن ذلك خاصّة :

– طه حسين، من تاريخ الأدب العربيّ، بيروت : دار العلم للملايين، 1980 – 1981، فقد قسّم أجزاءه الثّلاثة إلى :

1 العصر الجاهليّ والعصر الإسلاميّ
2 العصر العبّاسيّ الأوّل (القرن الثّاني)
3 العصر العبّاسيّ الثّاني (القرن الرّابع)

– شوقي ضيف، العصر الجاهليّ، القاهرة : دار المعارف، 1986. (ج1)
– العصر الإسلاميّ، القاهرة : دار المعارف 1997. (ج2)
– العصر العبّاسيّ الأوّل، القاهرة : دار المعارف. د. ت. (ج3)
– العصر العبّاسيّ الثّاني، القاهرة : دار المعارف، 1973 (ج4)
– عصر الدّول والإمارات، الجزيرة العربيّة، العراق، إيران، القاهرة : دار المعارف، 1983. (ج5)

وقد قسّم شوقي ضيف الشّعراء إلى :
الشّعراء الأمراء 1 : 134 – 140.
الشّعراء الفرسان 1 : 136 – 149.
الشّعراءالحكماء 1 : 151 – 154.
الشّعراء العشّاق 1 : 156 – 160.
الشّعراء الصّعاليك :161 – 163.

– جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، القاهرة : دار الهلال 1957، في أربعة أجزاء. وقد اتّبع فيه منهجا قريبا من شوقي ضيف الّذي قدّم له الكتاب.

ومن دراسات المستشرقين :

– كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، القاهرة : دار المعارف، 1975 – 1977، الأجزاء 1 و2 و3، ترجمة عبد الحليم النّجّار والأجزاء 4و 5و6، ترجمة السّيّد يعقوب صقر ورمضان عبد التّوّاب.

ففي الجزء الأوّل درس «أدب الأمّة العربيّة من أوّليّته إلى ظهور الإسلام»، ص ص 41 – 132. وفي الجزء الثّاني اهتمّ بـ«الأدب العربيّ الإسلاميّ». وخصّص الجزء الخامس للشّعر. وقدّم تقسيما قبليّا وجغرافيّا للشّعراء.

– رجيس بلاشير، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق : وزارة الثّقافة، 1973، في جزءين. ودرس فيه الشّعر على النّحو التّالي :

– الشّعر في تيماء 130 – 132.
– الشّعر في الطّائف 133 – 149.
– الشّعر في يثرب 140 – 152.

وهذه المصنّفات – وإن كانت من مشاغل مؤرّخ الأنساق – لا تفيد من كان همّه بناء الأنساق.

وإنَ التّأريخ للشّعر أفسد علينا درس الشّعر. فقد امتنعت عنّا أسئلة ومسالك مبدئيّة وجذريّة. وعلى دارس الشّعريّة اليوم أن يقوم بتفحّص صبور دقيق لبناء تصوّر عن شعريّة العرب. فقد قُدّم تاريخ الأدب على أنّه تكاثر نصوص وتغايرات شكليّة. ونحن نريد فتح الإمكانيّة القصوى لإعادة اعتبار الشّعر وسياسته. فكلّما تطوّرت تأويليّتنا صرنا أقدر على قراءة هذا التّاريخ الطّويل الّذي نريد أن نضع له مدى آخر ونقرأه في أفق إشكاليّ جديد.

وإنّنا نبحث في الصّورة من حيث جهات تولّدها وكيفيّات هذا التّولّد. فمسعانا النّظريّ إنّما هو درس بلاغة المعنى الشّعريّ وأشكاله وسياسته. فما هو السّبيل إلى درس الصّورة ؟ من أين نشرع في تقصّي تصاريفها؟ ليس أوضح من أن نجمع التّعريفات منذ يونان حتّى آخر تعريفاتنا الحديثة، نُبينُ عمّا أشكل. ونُظهر ما خفيَ. ونجمع من السّياقات المختلفة وجوها مطّردة. فنؤلّف نظريّة في الصّورة هي غاية ما يبلغ النّظر. وإنّ لهذا العمل فوائد للدّارس وللنّظريّة البلاغيّة بوجه عام. لكنّ هذا العمل المتعالي على الأبنية النّصّيّة يُنقد من وجوه : من حيث هو غير سياقيّ، لا يعبّر عمّا يضجّ في النّصوص من بلاغات. فالبلاغة شيء يجيش به الصّدر. ولا تُخفي عنّا تقنيّات التّحليل ما يضطرب به القائل من الرّغائب والنّوازع والرّؤى. فتأتي الصّور مختلفة في تركيباتها وهيئاتها وصيغها. وهذا التّوجّه قد نهجته الدّراسات. وردّدت أصوات بعضها البعض. ويُنقد هذا التّوجّه من جهة كونه غير تاريخيّ. فقد تحوّلت الأنظمة البلاغيّة والإيحائيّة والرّمزيّة. فمجاز القدم غير مجاز التّوليد وغير رمزيّة التّحديث. ويُنقد على أنّه لا يستند إلى النّصوص ويؤخذ منها وصفا واستقراء. فلا نظفر بنظريّة عن الصّورة. وإنّما بتاريخ النّظريّات في مسألة الصّورة.

ونريد بهذه الخطّة الاستقرائيّة الوصفيّة الّتي باشرنا بها نصوص الشّعر العربيّ أن نضع سياقا منهجيّا دقيقا للتّفكير في خصائص الشّعريّة العربيّة. ومسعانا وضع إطار عامّ للتّحوّلات العميقة في الأشكال والصور والمجازات وخصائص بناء المعنى وإنتاج الصّورة.

ونشأت بتقدّمنا في الدّرس صعوبات عديدة، منها أنّ كثيرا من التّصوّرات مازالت فاقدة لسياقات نظريّة وتحليليّة ولسند توثيقيّ قويّ ولتأسيس تأويليّ يمكّن لها من التّبلور ضمن خطّة منهجيّة صارمة .

فمن بين هذه الإشكاليّات أن يصير بإمكاننا أن نتحكّم في قضايا الشّعر ويصير لنا نفوذ مفاهيميّ عليه.

وقد اتّجه الدّرس ثلاثة اتّجاهات :

- اتّجاه منهجيّ، فقد وضعنا المنطلقات لدرس خصائص البناء.

- اتّجاه تحليليّ، تتبّعنا وجوه المجاز في النّصوص.

- اتّجاه تأويليّ نظريّ، سعينا فيه إلى بناء سياق نظريّ لشعريّة البلاغة العربيّة.

فهل لنا، اليوم، نظام مصطلحيّ شامل يمكّننا من ضبط الاستنتاجات في اتّجاهات تحليليّة واضحة ؟ وهل وقعنا على أصول الكتابة ؟ لقد كان من فضائل هذا المبحث أن فطّننا إلى قضايا خطيرة في شعريّة المجاز وفنون تصريف العبارة.

وإنّ من يطلب درس المعنى إنّما تتطوّر بتقدّمه في البحث هواجسه وصيغ السّؤال لديه والأصول المتحكّمة في إنتاج آرائه ونشأتها وتطوّرها. فقد تدبّرنا نصوص الشّعر العربيّ على نحو مكّننا من أن نصوغ تصوّرا أوّليّا عن الشّعر.

وتهيّئنا لمواجهة أسئلة جديدة حول مدى التّحوّل الشّكليّ والمعنويّ في الشّعر. وهذا المسعى شاقّ جدّا لأنّه لا يُقطع فيه بالدّليل. ولا تسعفنا كتب النّقد والبلاغة بنصوص تؤرّخ لشعر العرب وسياسة المعنى الشّعريّ وتاريخ البلاغة والجمال. فنحن لمّا رأينا هذا التّحوّل المذهل الكثيف في البنى الإيحائيّة والرّمزيّة، فكّرنا في تحوّلات الجمال والجودة والحسن، ممّا يتعاطاه المشتغل بالشّعر وهو يفكّر في أمر القيمة.

وإنّ تراثا ضخما من نصوص الشّعر نشأ عنه تفكير نظريّ مطوّل في اللّغة الشّعريّة والخصائص البلاغيّة المكوّنة لها. وسنصوغ استنتاجاتنا في أنسقة وأبواب وفصول وعناصر وإشكاليّات. وسنتبيّن التّطوّرات الحادثة في المعنى والصّورة

وجماليّة الكتابة. وفي حوزتنا تصوّرات؛ صورها دقيقة وأهدافها واضحة. وإنّ مادّة وفيرة استعصت على الدّرس، طوّعناها لخطّة عملنا.

ومن أعسر ما يكابده الدّارس أنّ المبادئ النّظريّة لا تظهر إلاّ بِأَخَرَةٍ. ففي رصيدنا إشارات وتلميحات وروايات وتنبيهات لا تعلن عن مقاييسها ومعاييرها. وعلينا بناء أشكال من الانتظام، إذ يعسر أن نتتبّع مسالك شديدة الغموض من الرّمز والمعنى والخيال والصّورة.

ولقد ذلّلنا العديد من الصّعاب الّتي واجهتنا في المستوى التّوثيقيّ؛ ذلك أنّ استخراج القضايا النّقديّة والرّجوع إلى متونها وتصنيفها وتبويبها احتاج منّا إلى جهد طويل. ونشأت - بتقدّمنا في البحث - صعوبات أخرى، منها أنّ كثيرا من التّصوّرات مازالت في وضع احتمال. وقد ضبطنا الاستنتاجات في اتّجاهات تحليليّة. ونظرنا في ما اطّرد. واحتاج منّا ذلك إلى عمل طويل وَصْفًا وإحصاء وتحليلا وتأويلا وتنظيرا.

II - في جهود المعاصرين في درس المعنى وتشكّله ومصطلحه :

إنّ هذه الدّراسة تتنزّل ضمن جهود انتظمها هذا الاختصاص، سعت إلى دراسة تاريخ البلاغة واللّسانيّات. ونجد دراسات تحليليّة أسلوبيّة ومباحث نظريّة تأويليّة في مناهج التّحليل الأدبيّ، كان همّها حدّ الشّعر وتبيّن خصائصه كما قيّمت بعض الدّراسات تجارب شعريّة وكشفت عن أصولها وخصائصها. وتتوفّر لدينا دراسات عن الأجناس الأدبيّة والمذاهب. وفي حوزتنا أطروحات عن النّقد العربيّ ومباحث عن تطوّر العيار والمقياس. واتّجه البحث إلى نظريّة الأدب. وارتقى إلى خصائص كلّيّة. فهذه الدّراسات بقدرما حلّلت النّصوص وعرّفتنا بها، جرّبت مناهج عديدة في التّأويل والنّظر. ومن الدّراسات العميقة في هذا الاختصاص ما أُنجز في مستوى المباحث النّحويّة لضبط أصول النّحو ودراسة خصائص النّظم والتّركيب في المستوى النّظريّ، والبحث في مظاهر الإعراب والتّعليق في بعض النّصوص من الأدب.

ولقد وجدنا مبحث المعنى قد قاربه النّاس من قبلنا وتداولوا فيه القول على وجوه كثيرة. فالمباحث الّتي كان مدارها المعنى عديدة في كلّ الألسنة والمباحث المهتمّة

بالمعنى في الشّعر وفيرة جدّا والدّراسات النّقديّة الّتي تناولت المعنى يطول عرضها.

وقد اخترنا أن نبنيَ جملة من التّأويلات لدرس المعنى الشّعريّ وقراءة تحوّلاته الرّمزيّة الكبرى

ففي الوجه البلاغيّ في حوزتنا أطروحة حمّادي صمّود حول التّفكير البلاغيّ عند العرب، وهو درس تعمّق المعنى في تشكّله البلاغيّ وأحاط بالبلاغة العربيّة في أصولها وتطوّراتها. فقد درس الأسس الّتي قامت عليها نظريّة الجمال عند العرب. وقرأ البلاغة في أفق نظريّ تشكّل سياقه من مكتسبات اللّسانيّات الحديثة. وقد وضع، في مشروعه النّظريّ لقراءة البلاغة، الأسس الكبرى لتاريخ هذه البلاغة. ولصمّود مساهمة في وضع أصول هذا المبحث. فقد تعمّق درس مؤسّسة اللّغة بشكل شامل وبنى سياقات نظريّة مثّلت أفقا حاسما للاشتغال على البلاغة انطلاقا من المباحث الّتي سنّها.[3]

ومن الدّراسات الّتي تقع في صميم مشغلنا دراسة جيل دولوز، G, DELEUZE **منطق المعنى**،[4] وهي دراسة تتألّف من إثنيْن وثلاثين متوالية مثّلت مختلف مواقع النّظر في مسألة المعنى. وقد أثارنا هذا العنوان الّذي يرى المعنى منطقا ؛ أي بنية منسجمة متناسقة. ونظرنا في حالنا، فإذا المعنى عندنا سياسة لا منطق، فتلقّينا أفكار هذا الكتاب في سياقنا الثّقافيّ والفكريّ وأفدنا من كثير من أفكاره مثل فكرة اللاّتناهي وفكرة الانسجام واللاّانسجام في تركيب العلامة وفكرة اللاّمعنى وفكرة المعنى من حيث هو أثر. وإنّ هذه الدّراسة قد جعلتنا نفتح مشاغلنا على مواقع فلسفيّة ونظريّة واسعة.

وأفدنا من عمل غريماس : GREIMAS **في المعنى**[5] لاسيّما في درسه لطرائق المرور من الشّيء إلى المعنى وفي قوله بكون المعنى ليس إلا تشكّله. فلا وجود للمعنى خارج التّشكّل. وإنّ المعنى لديه يسكن المظاهر والصّيغ والتّراكيب. وقد تعقّب غريماس المعنى من اللّغة إلى الكلام. فهذا الكتاب يقدّم لنا خطاطة طريفة حول حدوث المعنى وكيفيّات هذا الحدوث وعلاقة ذلك بظهور «سنن تعبيري» يقاوم

(3) التّفكير البلاغيّ عند العرب : أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس، منشورات الجامعة التّونسيّة، 1981.

(4) Logique du sens, Les éditions Minuit, 1969.

(5) Du sens, Essais sémiotiques, éd du Seuil, 1970.

«السنّن الإحالي» فيه كما يدرس التّحوّلات الإيحائيّة في اللّغة والشّبكة الرّمزيّة النّاشئة عنها.

ولمّا كنّا قد اخترنا منحى تجريبيًا لدرس تطوّر المعنى وتحوّلاته فإنّنا وجدنا في هذا الكتاب قضايا نظريّة كثيرة تضع أمامنا أدوات منهجيّة ناجعة لمباشرة النّصّ الشّعريّ.

وقد وجدنا في مؤلفات هنري ميشونيك، H, MESCHONNIC وبالخصوص في كتابه نقد الإيقاع : **الأنتروبولوجيا التّاريخيّة للّغة**(6) تصوّرا جديدا لمؤسّسة اللّغة وعلاقة العلامة بالإيقاع من حيث هو محدّد داخليّ للخطاب الشّعريّ وليس مظهرا خارجيًّا له لاسيّما في درسه للعلاقة بين الإيقاع والمعنى وموضع الإيقاع من المعنى ؛ هل يقع قبله أم بعده أو يحدثان في آن معا ؟ وقد تساءل عمّا ينشئه الإيقاع من أبنية وأنسقة وأشكال. ونقد الخطاطة القديمة للدّلالة. وميّز بين ما سمّاه العروض الخالص وعروض القصيدة ؟ وهذه المواضع النّظريّة ألّفت وجها من مشغلنا في هذه الأطروحة.

ومن الأعمال الّتي صاغت قسما كبيرا من دراستنا جهود فان ديك VANDIJK ودريدا DERRIDA وفوكو FOUCAULT وكرستيفا KRESTIVA وسورل SEARLE وإيكو. ECO ففي هذه الأعمال نصوص مختلفة في وجهات درس تتّجه من السّيميائيّة إلى التّفكيكيّة فإلى الأركيولوجيا فإلى التّداوليّة. وقد سعينا إلى بناء أنساق تفكير وتصوّرات منهجيّة بالإفادة من هذه الأطروحات الفكريّة ممّا سنبيّنه في موضعه من هذا العمل.(7)

وفي البعد المصطلحيّ وجدنا سندا مفهوميًا في أطروحة توفيق الزّيدي عن **جدليّة المصطلح والنّظريّة النّقديّة**(8). وأفدنا من اطّلاعه على النّصوص

(6) Critique du rythme : Anthoropologie historique du langage, éd Verdier, 1982.

(7) - T. VANDIJK, Beiträge zur genration poetik, Munich Bayerisher schulbuch verlag, 1972.
- J. DERRIDA, De la grammatologie, Paris, éd. de Minuit, 1969.
- M. FOUCAULT, Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1986.
- J. KRESTIVA, La révolution du langage poétique, l'avant garde à la fin du XIX siècle : L'autréaumort et Mallarmé, Paris, éd. du Seuil, 1974.
- J.R. SEARLE, Sens et expression : Etudes des théories des actes du langage, éd. de Minuit, Paris, 1982.
- U. ECO, La structure absente : Introduction à la recherche sémiotique, trad, Uccio esposito-Torrigiani, Paris, Mercure de France, 1972.

(8) تونس، دار قرطاج، 1988.

والتّأليف بينها واستخراج قضاياها بشكل شامل. فقد كان مبتغى الزّيدي درس المصطلح للوقوف على رؤية العرب الجماليّة بالنّظر في مراتب العلاقة بين المصطلح والتّفكير الجماليّ. وقد راهن على أنّ المصطلح هو الأداة النّاجعة لإدراك النّظريّة النّقديّة..

لقد وجدنا جهازا نظريّا متطوّرا في هذه الأطروحة مكّننا من بلورة كثير من القضايا الّتي اخترناها لمبحثنا.

هذه الدّراسات ذات فائدة للباحث في رسم مجال بحثه، وهي تمكّن من اكتساب أفق واسع للنّظر والتّأويل. وقد وضعت في حوزة المشتغلين بالمعنى مادّة وفيرة من أدوات التّحليل ومختلف التّأويلات. وتجاوزت الإلمام بالمادّة إلى التّفكير النّظريّ المدقّق في مراتب إشكاليّة المعنى. وكثير من مناويلهم النّظريّة تخوّل للدّارس أن يقرأ البلاغة والمعنى والإيقاع في آفاق جديدة.

وهذه الدّراسات ناقشتها في عملي وناظرتها وجرّيت معها تفكيرا مختلفا عنها ممّا يقتضي أن ننفتح على هذه النّصوص ونفتحها علينا حتّى نبنيَ للدّرس النّقديّ والبلاغيّ العربيّ امتدادا جديدا في النّصوص والمناهج.

وإنّ هذه الاتّجاهات في البحث – وهي على درجة كبيرة من الوفرة والدّقّة – منها ما اهتمّ بالتّأريخ للشّعريّة العربيّة. وقد أبدى النّقّاد ملاحظات ذكيّة عن تاريخ الشّعر ومفهومه وخصائصه الفنّيّة. وكشفت لنا دراسات أخرى الأسس العامّة الّتي انبنت عليها البلاغة العربيّة.

وإنّ اتّجاهات البحث في الشّعر العربيّ قديما وحديثا ظلّت مدار مباحث، كثيرا ما تهتمّ بشاعر أو مذهب أو تيّار. وغلب التّحليل على وضع أصول الشّعر ودراسة التّحوّلات الحادثة في المعنى. وأشعرتنا هذه الدّراسات بأنّ أيّ بحث يُنْجزُ الآن ينبغي أن يراهن على مرحلة تأويليّة. ولذلك لن نكرّر في بحثنا تناول المادّة البلاغيّة في مبحث طرائق إنتاج المعنى كما انتهت إليه الدّراسات من اعتبار المعنى في الشّعر عدولا وانزياحا. وإنّما نهتمّ بتولّد الأنساق الإيحائيّة والتّصويريّة ومنطق الصّياغة وسياسة المعنى.

وإنّ التّفكير في الجماليّات العربيّة يدقّ فيه منهج الدّرس. ولذلك ننصت إلى الأصوات الّتي تأتلف. فينشأ عنها مظهر تعبيريّ. ونرهف السّمع إلى الأصوات المتفرّدة. وننظر في التّحوّلات التّصويريّة والإيحائيّة والتّخييليّة، بما يغيّر نظام الدّلالة العربيّة؛ نبحث في تغيّر الحساسيّات والصّراعات. وندرس منزلة الشّعر في الخطابات المعرفيّة. فكيف ظهرت حساسيّة شعريّة جديدة ؟ ما الّذي يحدث في مستوى الأنظمة التّصويريّة ؟ كيف نفسّر محنة الشّعراء ؟ وكيف نتأوّل الخروج من المحنة ؟

ومن طموح هذا البحث أن ندرس كلّ ولادة تخييليّة وإيحائيّة حادثة أو ممكنة أو محالة في الشّعريّة العربيّة ينشأ عنها تغيّر في حُكم الصّياغة الشّعريّة وأن نُعْنَى بالمعنى قبل أن ينشأ خَلْقًا آخر في النّصّ الشّعريّ. ما وضعه في المعجم؟ كيف يكون خلافيًا أو مألوفا أو غريبا ؟ وهذا المنحى يحملنا على النّظر في انتظام المعاني في ثقافة معيّنة. كيف تبني وجودها بمعان تروّجها وتطوّقُ كلّ المعاني الّتي تخالفها؟ لذلك يصير بحثنا في معاني الشّعر انفتاحا على خصائص حضارة، حيث يُحمل المعنى المختلف على المعنى الواحد ويُردّ التّعدّد إلى المفرد. لكن هذا الطّموح ينبغي أن يأتلف في شبكة اهتمام واسعة.

وليس بحثنا تصنيفا للصّور وتأريخًا عامًّا لبلاغة النّصوص وشعريّتها. **فنحن لا نُعنَى بالخصائص حينما تتحوّل إلى سنّة واشتراك. وإنّما يهمّنا أن نظفر بالمسالك الخفيّة الّتي يقتحمها المعنى وباللّذائذ والمتع والأشكال السّرّيّة الّتي يُحدثها.**

وَبَحْثُنَا، كذلك، ليس مقارنة عامّة بين جماليّات القدم وجماليّات الحداثة. فهذا المنحى الشائع في الدّراسات مَنَعَ من فهم تاريخيّة الإيحاء في الشّعر العربيّ. فبحثنا تدبّر للممكن التّصويريّ والإيحائيّ والدّلاليّ الّذي يمكن للشّعر احتماله.

وينبغي أن نغيّر خطّة التّفكير في الجماليّات العربيّة حتّى نصوغ تصوّرا دقيقا عن الأصول التّعبيريّة في طرائق الدّلالة على الأشياء وتعيين المعاني بالأسماء. فكيف طوّر الشّعر المجازيّة العربيّة من جهة كون المجاز شهيّة غريبة لامتلاك الأشياء وإعادة تسمية العالم ؟ إنّ تغيير خطّة التّفكير في الشّعريّة يقتضي النّظر في اللّغة

وهي تعيد ولادة ترميزيّتها وتخييليّتها ومراقبة صراعها بين العلاميّة والإيحائيّة: بين المعجم الثّابت والمعنى المحتمل، بين السنّة والبدعة. وإنّ التّفكير في الجماليّة الشّعريّة وكيفيّات إنتاجها للمعنى مدخل إلى النّظر في الأنظمة الجماليّة العربيّة. فالشّعر سوّى المعنى على هيئة خطابيّة وأكسبَهُ صفةً دلاليّة وجعل الإيحاء خطّة في البلاغ محدّدة لمنطق تطوّر الشّعريّة العربيّة.

وتراكمت أمام المشتغلين، اليوم، بالمجاز ثلاثة أنواع من الصّعاب :

أ) تحويل المعرفة اللّغويّة القديمة إلى حقول إشكاليّة :

إنّ الباحث الحديث مسعاه أن يدرك أصول بناء المعنى في التّراث العربيّ بالنّظر في ما ثُبّتَ من قيم معنويّة وأن يحدّد مواقع المعنى. فمشروع النّقد الحديث يتمثّل في تبيّن طرائق انبناء المعنى بإعادة بلورة مواقع المعنى. وفي الحالة الرّاهنة من درس مجازيّة الشّعر العربيّ يمكننا أن نقوم بجهد مستمرّ صبور لنتمكّن من وضع أسئلة نقديّة تأخذ بعين الاعتبار أنّه حدثت أشياء كثيرة بعد رأي الباقلاني (338 هـ - 403 هـ = 950م - 1013م) والخطابي (319هـ - 388 هـ = 931م - 998م) والرّمانيّ (296هـ - 384هـ = 908م - 994م) في الإعجاز وبعد الوضع النّظريّ الّذي انتهت إليه البلاغة العربيّة مع عبد القاهر الجرجاني(... - 471هـ - ... - 1078م) والسّكّاكي(555هـ - 626هـ =/1160م - 1229م)، بما يخوّل لنا إعادة نظر جذريّة في الفهم العربيّ لقضايا المجاز ومختلف أشكاله وصوره في الشّعر.

ب) تحويل الدّرس البلاغيّ من منزعه التّقنيّ إلى بعده الجماليّ :

إنّ من المصاعب الّتي تشقّ على الدّارس الحديث أنّه إزاء تراث ضخم تتقاطعه منازع مختلفة. فالبحث في المجاز كان من اهتمام النّحاة واللّغويّين مثل سيبويه (148 هـ - 180 هـ = 765م - 796م) والفرّاء (144 هـ - 207 هـ = 761 م - 822 م) وأبي عبيدة (110 هـ - 209 هـ = 728م - 824م) والمبرّد (210 هـ - 286 هـ = 826م - 899م) وابن جنّي (قبل 300 هـ - 392 هـ = قبل 913م - 1002م) وابن فارس (329 هـ - 395 هـ = 941م - 1004م) ومن مشاغل الأدباء والنّقّاد مثل الجاحظ (163 هـ - 255 هـ = 780 م - 869م) وابن المعتزّ (247 هـ - 296 هـ = 861م - 909م) والقاضي الجرجاني (... - 392هـ = ... - 1002م) والآمدي (... - 370هـ = ... - 980م) وابن الأثير (558 هـ-

637هـ - 1163م - 1239م) ومن مباحث الإعجاز والبلاغة مثل الباقلاني والرّماني والخطابي والعسكري (... - بعد 395 هـ = ... - بعد 1005م) وابن سنان الخفاجي (423هـ- 466هـ = 1032م - 1073م) وعبد القاهر الجرجاني والسّكّاكي والقزويني (666هـ - 310 هـ = 1268م - 1338م) ومن دراسات المفسّرين والمحدّثين مثل الطّبري (224 هـ- 310هـ = 839م - 923م) والزّمخشري (467هـ - 538هـ = 839م - 923م) وابن قتيبة. (213هـ - 276هـ = 828م - 889م) ونجد درس المجاز في مصنّفات الأصوليّين والفقهاء مثل ابن حزم (384 هـ - 456هـ = 994م - 1064م) والغزالي (450هـ - 505هـ = 1058م - 1111م) وفخر الدّين الرّازي (544هـ - 606هـ = 1150م - 1210م) وابن تيميّة (661هـ - 751هـ = 1292م - 1328م) وابن قيّم الجوزيّة. (691هـ - 751هـ = 1292م - 1350م) وكان مدار البحث الفلسفيّ مثل ابن سينا (370هـ - 428هـ = 980م - 1037م) وابن رشد (520هـ - 595هـ = 1126م - 1198م) والفارابي. (260 هـ - 339هـ = 873م - 950م) ويعسر أن نحصّل ما انتهى إليه القوم تحصيلا دقيقا، نفيد منه في بناء تصوّر نظريّ ومنهجيّ حول مجاز العرب وفي وضع المبادئ النّظريّة كما ضبطها هؤلاء المفكّرون المشتغلون باللّغة؛ يدرسون نظامها ويعلّقون بها وظائف أخرى تفسيريّة وتأويليّة وفقهيّة. وفي حوزتنا دراسات كثيرة اهتمّت بالتّأريخ للمجاز والتّعريف بأعلامه وتطوّر مصطلحه. لكنّ الهمّ التّقنيّ في الدّرس البلاغيّ والتّوجّه التّأريخيّ منعا من إنجاز دراسة متأنّية تطلب جماليّة المجاز عند العرب.

ج) إخراج الدّرس البلاغيّ من نفوذ الملّة إلى بعده الكونيّ :

المسالك متوعّرة في هذا المستوى الدّقيق من البحث. فنحن واقعون في إطار صراعات معرفيّة ومنهجيّة وتأويليّة حديثة وقرّاء لمقاربات ونظريّات تَفدُ علينا من آداب وثقافات أخرى. وهذه النّظريّات تبيّنت نجاعتها المفهوميّة مُجراةً على نصوص الشّعر العربيّ؛ من ذلك أنّنا نتحرّك في مجال تأويليّ يأخذنا من قول فخرالدين الرّازي عن لاتناهي مدلولات الألفاظ «لأنّ الألفاظ إذا كانت متناهية ومدلول كلّ واحد منها متناه، فَضَمُّ المتناهي إلى المتناهي مرّات متناهية لا يُفيد إلاّ التّناهيَ. فكان الكلّ متناهيا. فمجموع ما لا نهاية له غير مدلول عليه بالألفاظ.»[9]

(9) المحصول في علم أصول الفقه، بيروت : دار الكتب العلميّة، المجلّد الأوّل، ط 1 / 1988، فصل : الكلام في [illegible]

ويصل بنا الدّرس إلى آخر نصوص جيل دولوز في كتابه منطق المعنى، المتوالية الخامسة : في المعنى، حيث يُجري مصطلح : تناقض التّوالد اللاّمتناهي،[10] يقول : «حينما أعيّن شيئا مّا أفترض دوما أنّ المعنى مفهوم. فإلى هذا الحدّ، كما يقول برغسون : BERGSON إنّنا لا نذهب من الأصوات إلى الصّور ومن الصّور إلى المعنى؛ إنّنا نقيم «دفعة واحدة» في المعنى. وإنّ المعنى مثل الكوكب الّذي قد حللت فيه حتّى أُحْدِثَ التّسميات المختلفة وأفكّر في شروطها. فما إن أشرع في الكلام حتّى لا يمكنني أن أبدأ دون هذا الافتراض المسبق. فالمعنى يكون دائما مفترضا سلفا. وبعبارة أخرى لا أقول أبدا معنى ما أقول. لكن، بالمقابل، يمكنني أن آخذ دائما معنى ما قلته موضوعا لافتراض آخر؛ هو بدوره لا أقول فيه المعنى.»[11]

هذا الشّاهد الّذي لم نترجمه إلاّ بمشقّة حتّى نكون أوفياء لتصوّره الفلسفيّ الضارب في نظريّة للمعنى يحيلنا على تصور كارناب CARNAP للمعنى.[12] فهو يقع بين عجز المتكلّم والقدرة العالية للّغة الّتي لها نفوذ قاهر على النّاطق بها. وما المجاز إلاّ الخرق الّذي يأتيه المتكلّم لدفع عجز نفسه ونفوذ لغته، ممّا يدفعنا إلى تأسيس فهم للّغة والمجاز بناءً على مقولات مستحدثة.[13]

وإنّ المادّة البلاغيّة الّتي نشتغل عليها، باتّجاهيها النّظريّ والتّحليليّ، تأسّست مقولاتها في شكل بحث بلاغيّ عامّ. وإنّ المفاهيم البلاغيّة هي الأدوات النّقديّة الّتي انتهت إليها المصطلحيّة العربيّة في درس المجاز. وإنّ المقاربات النّصّيّة تفضي إلى

(10) Paradoxe de la prolifération indéfinie.

(11) DELEUZE, , Logique du sens, p.41.

انظر، في موضع آخر هذا الكتاب، تفسيره لعلاقة النّظام العلاميّ اللّغويّ باللاّمتناهي. فالفعل هو وضع اللاّمتناهي في الزّمن. والكلام هو كفالة المتناهي للاّمتناهي . والألفاظ متناهية، محصورة بالعدد. ولا حصر للمعاني ولا نهاية. وبذلك يكون التّلفّظ تخصيصا للاّمتناهي. ففعل خرج الحادث في الزّمن مأخوذ من مطلق الخروج، مع أنّنا يمكن أن نناقش هذه الوجهة في الاعتبار، إذ أنّ مطلق الخروج ليس إلاّ جمّاع الأفعال الحادثة في الزّمن في حركة امتداد واتّساع تتغيّر أنظمتها وأنساقها في كلّ مرّة. وهذا أمر سنزاول درسه في الباب الأوّل من هذه الأطروحة : سياسة المعنى.

deuxième série de paradoxe: des effets de surface, p.10.

(12) Voir, Meaning and necessity. Chicago, 1947, pp. 130-131.

(13) RIFFATERRE, Michael La production du texte, Seuil, Paris, 1979.

وضع الأحكام النّقديّة. ونحن معنيّون بدرس تطوّر بلاغة النّصّ الشّعريّ وأشكال انبناء الجمال في الشّعر. وفي كلّ ذلك نريد أن نَجْلُوَ مواقف العرب من اللّغة والبلاغة والشّعر وأن ندرك المناهج الّتي استندوا إليها في فهم مجاز الشّعر وجودته وأن نتبيّن تصوّرهم لحدوث الشّعريّة ونظرتهم في الوظائف المعلّقة بالشّعر. وإنّ المفاهيم البلاغيّة سياق مفتوح متطوّر، بقدرما توضّح لنا بداياته الأصول الأولى للفكر البلاغيّ العربيّ تدلّنا آخر نصوصه وأكثرها تجريدا وبناء للمفاهيم على شأن الشّعر في المباحث البلاغيّة عند العرب.

وتكوّنت في نصوص التّراث العربيّ أنساق من الاهتمامات نبتغي استقصاءها والتّفكير فيها. فلهذا العمل غاية من جنس مفهوميّ إذ نبتغي امتلاك أدوات تحليل وتأويل تطوّر طاقة التّجريد والاقتدار على الوضع النّظريّ لمسائل البلاغة والمعنى والجمال.

ولهذا العمل مبتغى توثيقيّ. فنحن ندرس شعراء كلّ واحد منّا قد أخذ منه بطرف. وغاب عنه معظمه. فإذا أصدر حكما سفّهت النّصوص رأيه. وإذا امتنع عن إطلاق الحكم ظلّ يهوم في القصائد دون أن يجد ما يجمع بينها ويضع التّحاليل دون أن يفهم القاعدة الّتي تؤلّف بين تحاليله.

II - مقترح منهجيّ لدرس المعنى الشّعريّ :

وضعنا مخطّط قراءة واضحا للوقوف على التّطوّرات الحادثة في اعتبار الحسن والمزيّة. وهذا أمر لم نجد له نصوصه النّظريّة في تصانيف البلاغة والنّقد. وإنّ البحث في تاريخ الأشكال الّتي انبنت فيها ضروب من الجمال في الشّعر العربيّ يضرب في الأصول العميقة الّتي تتجاوز النّصوص المنجزة إلى رصد التّحوّل الّذي مسّ قاعدة الكتابة نفسَها.

وإنّ كتب البلاغة والنّقد نبّهت على أعلام البلاغة والبيان والشّعر ودلّت على مقاديرهم في الاختراع والابتداع. فهذه قضايا نفسّر مُشكلها. ونشرح وجوهها، بما أنّها مفتقرة إلى الإيضاح. ونترك ما سقطت معرفته. فوجوه الاختراع مبثوثة في تضاعيف مصنّفاتهم ومنتشرة فيها، لا تدرك إلاّ بطول الفكرة ومداومة التّأمّل وكثرة

التّصفّح. فرأينا أن نعمل بحثنا هذا مشتملا على ما به ندرك البرهان على الجمال ونضع عيار الحسن والمزيّة. وجعلناه خمسة أكتب، :

الكتاب الأوّل كتاب نظريّ حول سياسة المعنى. وقد قسّمناه إلى فصلين هما: في سياسة البيان وفي سياسة البلاغة. ففي الفصل الأوّل قرأنا سلطة البيان على الشّعريّة العربيّة واستحكامه في نظام الكتابة. واهتممنا بالمصطلح البلاغيّ وتطوّره وعلاقته بالنّصوص. وبحثنا في مسالك التّجوّز وبناء القيمة الجماليّة وتطوّرها. وجعلنا الفصل الثّاني لسياسة المعنى في التّراث البلاغيّ ولنفوذ البيان على المجاز ولحدود بلاغة الشّعر. وفكّرنا في النّظام المصطلحيّ في الشّعر ومختلف أشكال رسمه حتّى نصوغ تصوّرا نظريّا ومنهجيّا حول النّصّ الشّعريّ.

وقد ابتدأنا بهذا الجزء حتّى نحصّل ما انتهى إليه النّقّاد العرب في اعتبار الشّعر من تصوّرات نضع لها سندها التّحليليّ والنّظريّ ليكون ذلك بمنزلة مقام تأويليّ قديم نضعه موضع سؤال بأن نشرع في التّفكير في هذه الشّعريّة استنادا إلى منهج تحليليّ نريد به أن نختبر ما انتهى إليه النّقّاد بالرّجوع إلى النّصوص واستنطاقها واستقراء بلاغاتها ابتغاء بناء أنساق من التّحليل و فّرتها القراءات الحديثة في اللّسانيّات والتّداوليّة ونظريّة النّصّ.

وبنيناالكتاب الثّاني على خطّة استقرائيّة تحليليّة باشرنا بها نصوص الشّعر والنّقد. فوقفنا على أهمّ المباحث في درس شعريّة القدم، كما وضعنا سياقا دقيقا للتّفكير في الخصومات النّقديّة بين أنصار الشّعر القديم وأنصار الإحداث والتّوليد. وتعمّقنا ما نشأ عن هذه الخصومات من مفاهيم طوّرت النّظر في الشّعر العربيّ. وانكشفت لنا المسالك الّتي يمكن توخّيها للتّأريخ لشعريّة العرب. فبحثنا في التّحوّلات الشّكليّة والمعنويّة . وذلك باختبار تطوّر العلاقة بين اللّفظ والمعنى. واستقرأنا مولّدات البعد التّصويريّ وما حصل من تطوّر في قاعدة الصّياغة الشّعريّة وفي طرائق بناء المعنى .

وفكّرنا في أسس السّنّة الشّعريّة وما استقرّ من الأبنية والأشكال والإيقاعات والمجازات. فنظرنا في شعريّة الطّلل والمحتمل الدّلاليّ والجماليّ المؤسّس لعمود الشّعر وما نشأت عنه من أجناس المتعة والجودة. وبحثنا في بلاغة الغزل من فتنة المرأة إلى فتنة اللّغة الشّعريّة. وطلبنا شعريّة الوصف وما فيها من لطائف الصّور

والبلاغات وما يَتَخَلَّجُ في دواخل الشّاعر العربيّ من قلق ونشدان للانعتاق. وأمعنّا النّظر في بنائه لصور تتلجلج فيه لتخرج علامة ورمزا. فحلّلنا عناصر شعريّة وصف الفرس والنّاقة والحرب. ثمّ انتهينا من قراءة هذه الإشكاليّات وتحليلها إلى استقصاء أركان عمود الشّعر وكفالة السّنّة الشّعريّة للطّريقة ولاحتمالات الكتابة وتأسّس قواعد لبناء المعنى وتصاريف العبارة. فقد شرعنا في تفحّص عمود البلاغة لنفهم شروط بناء التّصوّرات النّظريّة عن الأشكال والأساليب والمجازات. وانطلقنا من الصّورة إلى التّصوير؛ **من الصّور الماثلة أشكالها في النّصوص إلى نظام التّصوير القائمة براهينه في العقول.** ثمّ استقرأنا عمود المعنى. وفكّرنا في المبادئ المتحكّمة في تشكيله ومختلف التّصاريف القائمة فيه وما اقتضى ذلك من البرهان والنّظر. واهتممنا بعمود الإيقاع مدخلا إلى التّأريخ لإيقاعيّة السّنّة الشّعريّة، من حيث كون الإيقاع بعدا هامّا في تولّد الأشكال وإقامة أسباب الحسن والمزيّة؛ بما هو أبنية متماثلة تحدث ضربا من الاستقرار النّغميّ في القصيدة القديمة. وانشغلنا بالأصول المؤسّسة للإيقاعيّة العربيّة ودورها في بناء شعريّة القدم. وجعلنا أصول النّظم مدخلا حاسما إلى الاشتغال على عمود النّظم ومسالك بناء القصيدة ودور البيت في بناء شكل للشّعر مخصوص. وانتهينا إلى تأويل سُبُلِ تلقّي الشّعر من الذّوق القائم في النّفوس واللّذّة الحاصلة في القلوب إلى البرهان الماثل في العقول والمنطق المحصّل في الأذهان.

وإنّ هذا القسم من العمل نَظَرٌ في طبقات اللّذّة وأجناسها ومراتبها. فقد صرّف الشّاعر فنونا من العبارة وذهب في أجناس من المجازات، بغيتنا أن نطلب لها سياقها ومصطلحها ونظامها الشّعريّ والجماليّ.

وثلّثنا بالتّفكير، في الكتاب الثّالث من هذه الدّراسة،، في التّحوّلات الشّكليّة والمعنويّة في شعريّة التّوليد. وفكّرنا في تاريخيّة التّوليد. واستقرأنا النّزاعات العميقة الّتي قامت حول المعنى وتشكيله وتغيّر أشكال العبارة عنه وإحداث الصّور والأخيلة وتغيّر مقام الحسن وظهور منوالات جديدة للمجاز العربيّ. وتتبّعنا طرائق الخروج عن السّنَنِ في مرحلة أشكل فيها المعنى والبلاغة على طموح الكتابة. ورسمنا لهذا المبحث غاية بعيدة؛ هي التّفكير في نصّ الشّعر من حيث تقوم فيه البلاغة القديمة وينزع إلى إخراجها في صور أخرى وتسكنه لغة الشّعراء القدامى

ويبني في هذه اللّغة أشكالا مبتدعة ويؤسّس تأسيسا بلاغيّا ولغويّا جديدا. ولذلك وضعنا مبحثا صغيرا حول الاستمرار على السّنن ونفوذ الأصول البنائيّة القديمة على القصيدة العربيّة وغلبة السَّنَن على سياق الإحداث واسترسال المنوال رغم منازع تغيير الرّسم وانتساخ السّنّة، كما اهتممنا باستنكار الوقوف بالأطلال وجها من التّخلّي عن بلاغة القدم وترسيمة القصيدة القديمة، وما نشأ عن ذلك من منازع إلى بناء تحوّلات عميقة في قاعدة الكتابة الشّعريّة. ولأنّ هذه المرحلة تحمل أشكال القدم وأشكال الإحداث، فإنّنا استقرأنا ما انتهى إليه النّقد من خصائص اللاّشعريّة في تجارب المحدثين. وأردنا أن نستدلّ على اللاّجمال وصور اللاّشعريّة وأثر ذلك في المصطلح النّقديّ والبلاغيّ. فقد فكّرنا في شعريّة المولّدين بالاشتغال على اللاّشعريّة. ثمّ وضعنا فصلا دقيقا لمولد البديع في البلاغة العربيّة. وفكّرنا في صور انقطاع الطّراز وبناء مخاطبة شعريّة جديدة. وأبنّا عن منطق إنتاج المعنى والصّورة وغلبة الاختراع والابتداع على سنن الكتابة. وجعلنا تخييليّة التّوليد مدخلا إلى قراءة دور الخيال في تشكيل المعنى. فالتّخييل واقع في شبكة معقّدة جدّا تقتضي نظرا طويلا لبناء تصوّر دقيق عن موضع التّخييل في الأقاويل الشّعريّة. واهتممنا بالتّحوّلات التّصويريّة في بلاغة الشّعر وحدوث تصاريف جديدة للعبارة ممّا لم تألفه لغة العرب. وانتهينا في هذا الفصل إلى ابتداع المعنى واختراعه. وقرأنا علاقة التّنظير بالكتابة. فالتّنظير كان يضايق الكتابة ويطوّقها. والكتابة كانت تغالب التّنظير وتتحدّاه.

وحوّلنا البحث إلى أفق آخر لاختبار ثورة المعنى والصّورة والشّكل في شعريّة الحداثة في الكتاب الرّابع. فشرعنا في قراءة أشكال التّحديث في التّجريب الشّعريّ بوضع مقدّمة لقراءة الشّعر الحديث، شرحنا فيها منطق قراءة الشّعر ومداخل تأويله. ثمّ طلبنا إيقاعيّة الحداثة والتّحوّلات الشّكليّة الّتي بنتها. فوجدنا أن المصطلح الإيقاعيّ الحديث ليس له نفوذ نظريّ ومنهجيّ على نصوص الشّعر. فالإيقاع يبني المعنى والخطاب. وهو، في مستوى عميق من تكوين النّصّ. يقلب نظريّة الكتابة وقاعدتها. وإنّ الإيقاع نظام شكليّ وجد تجلّياته القصوى في قصيدة النّثر والقصيدة التّشكيليّة. ففي قصيدة النّثر درسنا ثورة الشّكل وانقطاع الإيقاع. وفي القصيدة التّشكيليّة بحثنا في تمازج الرّسم والكتابة لإحداث صور شكليّة جديدة في الشّعر العربيّ، ممّا ولّد ظاهرة خطّيّة – رسميّة جديدة. وصار التّشكيل بدلا عن الخطّ أو رديفا له في تكوين النّصّ.

ووضعنا فصلا مطوّلا لتصويريّة الحداثة. واستخرجنا قوانين لانتظام مجموعات الوحدات الإيحائيّة والرّمزيّة في اللّغة الشّعريّة. وجعلنا من الصّورة مدخلا إلى تدبّر شعريّة الحداثة. فالنّصّ الشّعريّ الحديث نظام من الصّور والإيقاعات والمعاني والرّؤى. وقد ارتأينا أن ندرس تشكّلات الصّورة بناء على أربعة طقوس؛ هي الخلق والإسم والهويّة والسّلطة.

وانتهينا إلى باب خامس جعلناه بحثا نظريّا وتأويليّا. وبنيناه على ثلاثة أقسام هي: في نظريّة المعنى وفي نظريّة البلاغة وفي نظريّة الشّعر. ومبتغانا في القسم الأوّل أن نختبر البعد التّمثيلي للّغة وحدود هذا التّمثيل. وغايتنا في القسم الثّاني أن نبيّن انقطاع اللّغة عن التّعيين وتمثيل غيرها إلى تفرّس طاقاتها في قول الأشياء وتخييلها وبناء شبكة رمزيّة حولها. ومرامنا في القسم الثّالث أن نتبيّن مؤسّسات نظريّة الشّعر من جهة كون الشّعر أدقّ مجال لاشتغال الكيان على طاقاته واشتغال اللّغة على مزاياها. فالشّعر لغة أخرى قد قطعت صلاتها بالتّعيين وحتّى بالوجوه المستقرّة من البلاغة. وأدركنا أنّ اللّغة في الشّعر بناء لمتواليات الاختلاف.

وفي هذا المبحث مناطق لم نلجها بعدُ. وهي لدينا ثلاث : أوّلها الشّعر الأندلسيّ والموشّح وما حملا من أصول قول مستحدثة. وثانيها مدرستا الإحياء والدّيوان والشّعر الرّومنطيقيّ. وثالثها هذه الأصوات الشّعريّة الّتي بدأت تندلع هنا وهناك بحساسيّة جماليّة جديدة تعد بتحوّلات عميقة في أصول الكتابة الشّعريّة وأحكامها. وإنّنا نعتبر عملنا هذا، في يومنا هذا، ضربا من الاستشكال الجذريّ لشعريّتنا. وهو ليس إلاّ - على ما حرصنا فيه من درك الأصول والأسباب - درسا مؤقّتا سنتعهّده بالتّعمّق ومزيد الإحكام والنّظر. ولذلك جعلنا دراستنا إشكاليّةً ترسم إمكانا آخر للتّصوّر والدّرس.

وإنّ إشكاليّتنا الأساسيّة في « هذه الدّراسة » هي أن نقترح دراسة انبناء المعنى في الكائن وانبناء المعنى في النّسق اللّغويّ وانبناء المعنى في السّياق. فنحن أمام ثلاثة معان : معنى المتلفّظ ومعنى اللّفظ ومعنى الملفوظ. فمن الّذي يُحدث المعنى : أهو المتكلّم أم الكلام أم المؤوّل ؟ لقد اخترنا الانطلاق من النّصوص وتحليلها واستنباط الأحكام منها، مبتغانا أن نقف على علاقة الكيان باللّغة واللّغة بالمؤوّل في بناء المعنى في الشّعر العربيّ.

وإنّنا ندرس المعنى في نظامين معرفيّين : نظام عربيّ قديم يرى المعنى جوهرا قائما يأتي عليه اللّفظ لإقامة هيئاته. وقوام هذه الرؤية أنّ المعنى قائم بذاته قبل الألفاظ ثمّ تقيم له الألفاظ هيئة أخرى. فالمعنى ماثل في محلّ مّا ينتظر من يغوص عليه لاستخراجه من مكمنه. ويرى النّظام المعرفيّ الحداثيّ أنّ اللّفظ يسبق المعنى. فاللّفظ يبني احتمالا للمعنى. وهو محصّلة أنساق اللّغة وتشكّلاتها وأبنية الكلام واستراتيجيّات السّلطة. فالمعنى، ههنا، هو انبناء وتشكّل وصياغة. وهو ينشأ بالألفاظ. ولا شيء يوجد وراء السّتار كما يقول فوكو.[14] والشّاعر يسمّي الأشياء كأنّها تشهد التّسمية للمرّة الأولى.

وإنّ مشغل بناء المعنى مشغل واسع. ونحن نريد أن نتبيّن وجها منه هو علاقة اللّغة بالكيان. لكن هذا المبحث له سَنَنٌ وطريق. ولذلك جعلنا استقصاء المادّة الشّعريّة وتحليلها وبناء التّأويلات حولها منهجنا حتّى **نحاول أن نضع إطارا عامّا لدرس المعنى في الشّعر العربيّ مقدّمة لدراسة المعنى في الثّقافة العربيّة ممّا يمكن أن نباشره في دراسات لاحقة أو يتعهّده النّاس من بعدنا.**

وإنّ هذه الدّراسة سؤال عن هذه الأزمنة الثّلاثة : القدم والإحداث والحداثة بمحمولاتها الثّقافيّة والجماليّة المختلفة.

وإنّ هذا الاختصاص الّذي ينقضي معه أجمل العمر يطالبنا بإنجاز عمل عربيّ اللّسان. لكنّه إنسانيّ البعد والحلم. فنحن نريد أن نكتب دراسة تصوغ من النّصوص رؤيةً متكاملة عميقة دقيقة صارمة عن المعنى، كما نريد أن نضع للمشتغلين باللّسان والبلاغة كتابا في المعنى وأشكاله وسياسته.

وليست غايتنا في هذه الدّراسة الّتي تسعى إلى تأوّل الشّعريّة العربيّة قديما وحديثا أن نقارن بين المذاهب والأزمنة. فليس ذاك من شأننا. وإنّما الشّأن عندنا أن ننجز بحثا تحليليّا وتأويليّا ونظريّا نحدّد به الأصول الّتي حكمت الشّعر العربيّ وتحكم، وأن نبلغ نتائج تكون مساهمة في دراسة خصائص الشّعر مهما اختلفت لغته وزمنه وأن نضع في علم الشّعر المطلق وفي علم الشّعر بحسب عادة هذا الزّمان كلاما شديد التّحصيل والتّفصيل.

(14) Les mots et les choses, p. 186.

النّظريّة البلاغيّة

مقدّمة

يجد دارس الشّعريّة العربيّة القديمة نفسه في مواجهة خطابين : خطاب شعريّ جماليّ وخطاب نقديّ تأويليّ. إنّنا أمام الشّعر ونظريّة الشّعر. فالعرب القدامى قد شرحوا شعرهم وتأوّلوا معانيه ووقفوا على قضاياه اللّغويّة والبلاغيّة وأقاموا للبيان واللّغة نظريّة ورتّبوا مخاطباتهم وعلّقوا بها ما خطر لديهم من الحاجة. فنحن بإزاء نسق منتظم مكتمل. فماذا بقي لنا من دور والشّعر قد قامت عليه الحجج وتدبّرته البراهين ؟

إنّ مبتغانا هو وضع مقام دقيق لتفكير العرب في شعريّتهم ومختلف صور هذا التّفكير ومظاهره ونتائجه. **وإنّ الواقعة الشّعريّة القديمة حملت القوم على بناء تأويلات للّغة والبلاغة. وإنّ طموحنا هو بناء مقدّمات لنظريّة المعنى في التّراث العربي وكيفيّات إنتاجه وسياسته.** وقد أوغل دارسو اللّغة قديما في القضايا النّظريّة المجرّدة.

وإنّ الأفق الإشكاليّ الّذي بنى سياقات مشغلنا هو هل إنّ الشّعر العربيّ القديم قد انتهت إمكانات قراءته وهل إنّنا اليوم – ونحن محمّلون بتصوّرات جديدة للّغة والأدب والعالَم – سنبقى نردّد مواقف القدامى من الشّعر وتصوّراتهم عنه ؟

إنّنا نريد إنجاز درس نظريّ يُعنى بالتّحوّلات المفهوميّة. فجملة المفاهيم المُجراة على الشّعر إنّما هي أحكام النظريّة النّقديّة ونظرتها إلى المجاز في الكلام. وإنّنا نحاول أن نعيد تصوّر العمليّة الابداعيّة، لا كما كان منظورا إليها لدى النّقّاد القدامى وإنّما باعتبار تحوّلات النّظر النّقديّ بمفاهيمه ونصوصه. فالعرب قد بلغوا مقاما ثريّا في التّصوّرات النّظريّة لقول الشّعر ومبتغانا أن نظفر بمكوّنات هذه النّظريّة. وليس وقوفنا على ما أنجزوا سوى تقصّ لتصوّراتهم للجودة والمزيّة والجمال. فإقامة نظريّة النّظم مدخلا إلى بناء الكلام الجميل وبلاغة العبارة وضع الشّعر العربيّ في سياق نظريّ متطوّر يصلح اليوم منطلقا لإقامة تصوّر دقيق عن علاقة النّقد بالشّعر.

وقد خرج العرب بإشكاليّة الشّعر من شرح النّصوص إلى القانون العامّ ومن الأوصاف المخصوصة إلى الاستدلالات الكلّيّة. فوصف الشّواهد وشرحها كان مدخلا إلى جهاز اصطلاحيّ صارم. ففي أيّ فضاء قرأ النّقّاد الشّعر وأشكاله وبلاغاته ؟

لقد قسّمنا هذا الباب إلى فصلين كبيرين :

- في سياسة البيان
- في سياسة البلاغة.

فالفصل الأوّل بنيناه على ثلاثة مباحث

- سلطة البيان على الشّعريّة العربيّة : امتحنّا فيه نظريّة الكتابة الشّعريّة وقواعدها وأشكالها. واختبرنا استحكام سياسة بيانيّة للمعنى في إنتاجه في التّراث البلاغيّ والشّعريّ.

وزدنا هذا المبحث إيضاحا بدرس نفوذ البيان على المجاز. وانبناء البعد البيانيّ في أفق كلّ خطاب مجازيّ. وعزّزنا ذلك بمبحث مسالك التّجوّز. فقد حرصنا على بناء قوانين وجوه التّجوّز وطرق الانتقال من الحقيقة إلى المجاز وما نشأ عن ذلك من تأسّس معنى الجميل في الشّعر.

وصغنا الفصل الثّاني : في سياسة البلاغة. وجعلناه في ثلاثة مباحث : أوّلها سياسة المعنى في التّراث البلاغيّ. وفيه تعقّبنا وضع المعنى وأصوله وطرائق سياسته والبرهان على وجوه الجودة فيه. فهناك سياسة للمعنى نريد شرح أشكالها والوقوف على طبقاتها. وبنينا مبحث : في تاريخ المجاز على طلب سبل تأويل المجاز وتأسيس علم للبلاغة وتطوّر جهات التّجوّز ودواعيه. وختمنا بالتّفكير في حدود بلاغة الشّعر حتّى نصوغ تأويلات حول الممكن اللّغويّ والبلاغيّ والرّمزيّ في الشّعريّة العربيّة القديمة.

إنّ هذه المباحث تضع سياقا عامّا لما فكّر فيه النّقّاد العرب وتفتح إمكانا لتفكير آخر سنجرّب طرائقه في المباحث الآتية.

في سياسة البيان

أناَ لا أُحسن أن أتكلّم في الظّلام.

ابن جنّي

الخصائص.

تأويل الإشكاليّات النّظريّة في البيانيّة العربيّة وعلاقة البيان ببناء المعنى في فضاء الفهم والإفهام وما نشأ عن ذلك من رؤية شاملة للّغة والمعنى والمجاز.

غايتنا – في هذا المقام التّأويليّ – أن نرتّب حقل الإشكاليّات الّتي أنشأتها مقولة البيان في النّقد العربيّ. وفي هذه الدّراسة، نريد أن نضع سياقا للتّفكير في البيان وارتسام المقام التّأويليّ للإشكاليّات النّظريّة الّتي يفترضها مفهوم البيان والمسالك الّتي يقطعها في النّصوص. فقد ظلّ من أكثر المفاهيم تجريدا لأنّه لا صفة له مستقرّة في الكلام حتّى تُستخرج. وهو على قرابة شديدة من مفهوم اللّغة نفسه من جهة كون اللّغة هي البيان في وجه من تمثّله، وقد وردت تعريفاته من أقصى التّجريد إلى أبعد جهات التّمثيل، ممّا ولّد حيرة تجاهه. **فلم نبلغ بعد درجة التّنظير له؛ بمعنى إيجاد شبكة استقصاء جذريّ للإشكاليات الّتى ينتجها** وصياغته على نحو يخوّل لنا أن نتوسّل به لقراءة نصوص الشّعر.

وإنّ البيان، وهو يرتحل إلينا يعتسف النّصوص والعصور، غادر كرها الوضع المجيد الذّي كان فيه على نفوذ قاهر على المخاطبات إلى وضع إشكاليّ في المساءلات النّقديّة الحديثة. وعلى هذا النّحو من الاشتغال النّقديّ ولّدت دراسة البيان في اللّسان العربيّ العديد من المقامات :

– مقام الملّة والنّحلة : وهو مقام مذهبيّ محكوم بنفوذ البيان والمناظرات والمساجلات الّتي يشنّها ويسوسها ويكسبها.

– مقام لسانيّ، بما هو تصوّر العرب للّغة وأثرها في بناء صورة للوجود وأصل للوضع وحقيقة قائمة على المواضعة والتّواطؤ.

–مقام دلاليّ، وما يتعلّق به من المعاني الّتى يوجّهها البيان على مقتضى الفهم والإفهام.

– مقام مجازيّ : يردّ فيه البيان جموح البلاغة والصّورة والخيال إلى سلطته على المخاطبات القائمة على مطلب الإبانة.

1 مقام الملّة والنّحلة :

إنّ كتاب **البيان والتّبيين** للجاحظ مؤلّف قصد به إلى مناضلة الخصوم إذ هم شكّكوا في أدب العرب وحكمتهم في سياق الرّدّ على الشّعوبيّة الّتي روّجت كتبا في مثالب العرب. وقد ردّ عليهم الجاحظ بدرس البيان من حيث مقامه الجغرافيّ : جزيرة العرب؛ ممّا هو غير متاخم لبلاد العجم، ومن حيث سياقه التّاريخيّ : إلى حدود القرن الثّاني، ومن حيث نصوصه : قرآن وسنّة وشعر وأمثال، ومن حيث مجازه وبلاغته. **فبأي معنى كان الجاحظ مؤرّخا للسان الملّة؟**

إنّ حاجة العرب إلى البيان قادتهم إلى وضع أصول لوجودهم الّذي ذادوا عنه بالسّلاح من أجل استحداث تشريع للحياة هو منتهى صراعهم لامتلاك التّاريخ وتوجيهه. والبيان هو العتاد اللّغوي الّذي دافعوا به عن لسانهم حتّى لا تداخله العجمة؛ هي حاجة قديمة دفعت العرب إلى أن يؤصّلوا أداة وجودهم.[1]

ففي مبتدإ **البيان والتّبيين** يؤلّف الجاحظ بين سياقات عديدة من القرآن والشّعر قصد بها إلى إظهار شأن البيان وعلوّ مرتبته. فيورد من القرآن شواهد في منزع تمجيديّ للدّلالة على شرف البيان؛ منها : «الرَّحْمَانُ عَلَّمَ القُرْآنَ. خَلَقَ الإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ البَيَانَ.»[2] و«نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»[3] حتّى صار القرآن هو البيان نفسه : «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ.»[4] والقرآن بيان بما هو لغة قوامها «الإفصاح بالحجّة» و«وضوح الدّلالة.»[5] وبهذا الشّكل من الحجّيّة النّقليّة يوضّح الجاحظ ما كانت عليه قريش من «بلاغة المنطق ورجاحة الأحلام وصحّة العقول»،[6] وما كانت عليه العرب من «بلاغة الألسنة واللّدد عند الخصومة.»[7]

---

(1) أمّا حاجتنا نحن، فهي حاجة معرفيّة ونقديّة حديثة تحرّكنا اليوم لتغيير خطّة التّدبّر في اعتبار البيان وتأويله، وقد نزعنا عنّا دواعي الملّة في النّظر، وغادرنا تلك المواقع المزروعة بالشّبهة والفتنة، نريد أن نشغّل تلك القوى الّتي لم تفكّر إلاّ وهي محمولة على مناضلة الخصوم ومساجلتهم والرّدّ عليهم. ومسعانا أن نحتمل هذه الوجهة العنيدة من السّؤال النّقديّ وأن نعيد رسم مناطق الصّراع والنّفوذ وغاياته، وأن نتأوّل بضرب من التّدبّر الجذريّ ما كان يمكن أن يؤول إليه الصّراع حول البيان في الحضارة العربيّة.

(2) الرّحمان 55 : 1 .

(3) النّحل 16 : 89 .

(4) آل عمران 3 : 138 .

(5) الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 82.

(6) م ن . ص ن.

(7) م ن. ص ن.

ولقد خشيَ العرب أن يفقدوا اللّسان الّذي هو لغة القرآن. فتعهّدوا لسان مُضَر – وقد «فسد» بما داخله من مخالطة الأعاجم الّذين استولوا على ممالك العراق والشّام ومصر والمغرب – بالتّهذيب. فكانوا محمولين على تدوين أحكام هذا اللّسان ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه في فصول وأبواب ومقدّمات ومسائل سمّاها أهل العربيّة بعلم النّحو وصناعة العربيّة.

وإنّ العرب، لمّا خشوا أن ينغلق عليهم فهم القرآن والحديث، «استنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه.»[8] ولذلك جعلوا علم النّحو صناعة بها يحمون اللّسان من العجمة.

وإنّ البيان يرسّخ سنّة لغويّة، بما هو مطلب حضاريّ «لتمام الآلة وإحكام الصّنعة.»[9] والآلة، ههنا، هي أقصد الوسائل الّتي بها تُدرك الغايات، إذ «الدّين والملّة صورة للوجود والملك.»[10] وعن هذا المتصوّر النّظريّ يُرجع ابن خلدون رسوخ اللّسان العربيّ في جميع الأمصار إلى كون «استعمال اللّسان العربيّ من شعائر الإسلام وطاعة العرب.»[11]

وقد تعهّد العرب كلامهم بالتّهذيب والتّنقيح حتّى استقامت لهم منه صورة سمّوها البيان.[12] وهو ليس مفهوما مجرّدا، في حلّ من حاجاته التّاريخيّة. ولذلك يقع البيان، لدى الجاحظ بين «الحاجة» و«الغاية». وإن مباحثة مقولة البيان عن تدبّر أصليّ للحاجات الّتي أنشأتها والغايات الّتي عُلّقت بها، تفضي إلى استقراء السّياقات الّتي جعلت البيان يستحكم في البنية الثّقافيّة العربيّة القديمة. فالجاحظ كان يعيش في

(8) ابن خلدون، المقدمة 781.
(9) م ن. ص ن.
(10) م ن. ص ن.
(11) م ن. ص ن.
(12) جعل الزّمخشري علميْ المعاني والبيان مختصّين بالقرآن. وسمّى تفسيره: الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل. وعبارة كشّاف تتضمّن معنى رفع الحجب عن البيان. والشّرح والتّفسير ينزعان إلى الوضوح والإبانة. وراجع عبد الكريم النّهشلي، الممتع في صنعة الشّعر، بيروت : دار الكتب العلميّة، تحقيق وشرح عبّاس عبد السّتّار ط 1 / 1983 باب البيان، ص ص 29 – 63. وانظر أبا القاسم، سليمان الكلاعي الإشبيلي، (565 هـ – 634 هـ = 1170 م – 1237 م) إحكام صنعة الكلام في فنون النّثر ومذاهبه في المشرق والأندلس، تحقيق محمّد رضوان الدّاية، بيروت : عالم الكتب، ط 2 / 1985، باب : فضل البيان، ص ص 40 – 43.

جوّ من العصبيّة والفتنة والصّراع على امتلاك البنية الثّقافيّة. ويُرَدّ ذلك إلى تمازج العناصر البشريّة وتصارع الملل والنّحَل والمذاهب. ولقد عمّ النّفوذ الفارسيّ. وشمل أنحاء المعرفة ومجالات الحياة والحُكم. وكان ممّن أسّس لهذا النّفوذ، بالمنطق والبرهان، وبالأدب والأمثال عبد الحميد الكاتب (... – 132 هـ = ... – 750م) وسهل بن هارون (... – 215 هـ = ... – 830م) وابن المقفّع (106 هـ – 142 هـ = 724م – 759م) الّذين نهضوا بسياسة المعرفة ووجّهوها وجهة ساسانيّة من تدبير شؤون الحكم إلى أمور الكسب والمعاش.

وإنّ ما لحق اللّغة من العجمة مسّ العرق العربيّ والنّسب والعقيدة. وبذلك كان البيان سلاحا لردّ حملات الخصوم على أصل العرب وإعجاز قرآنهم. وما استعاذة الجاحظ باللّه من فتنة القول وفتنة العمل في المقدّمة الدّعائيّة في **البيان والتّبيين** واعتصامه باللّه من الشّبهة والحيرة في مقدّمة **الحيوان** إلاّ لاستفحال ثالوث الفتنة والشّبهة والحيرة في فضاء المعرفة والسّياسة.

ويمثّل الاهتمام باللّغة حقلا إشكاليّا في نصوص النّقد العربيّ القديم، ممّا كوّن مقاما ثريّا في اللّغويات العربيّة. فباللّغة يفهم الإنسان ذاته وعالمه. ولقد أراد العرب أن يجدوا وراء هذه اللّغة معنى دائما هو صورة وجودهم.

وإنّ ما يؤدّي بدارس اللّغة عند العرب إلى الحيرة إنّما كون هذه المباحث اللّغويّة مستعصية على الباحث من وجوه، بما هي معزولة عن التّطوّرات الحادثة في الدّراسات اللّسانية المعاصرة[13] وما تفترضه من تطوّر في مفهوم اللّغة والسّياقات

(13) راجعت الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة فقه اللّغة والنّحو التّقليديّ بإحداث مفهوم البنية الّذي خوّل لعلم اللّسان أن يستخرج الوحدات الّتي يقوم عليها أداء لغة لوظائفها صوتيّا ومعجميّا ودلاليّا. وكلّ النّظريّات اللّسانيّة تقوم على مفهوم البنية بما في ذلك نظريّة شومسكي CHOMSKY. وإنّ مفهوم البنية، باعتباره مفهوما ذا طاقة إبستمولوجيّة كبيرة جعلته أساس النّظر في الإنسانيّات والعلوم الصّحيحة، لم يجد نجاعته الحاسمة إلاّ في مباحث اللّغة. ذلك أنّ اللّغة هي أداة التّواصل الوحيدة القائمة على خاصّية التّمفصل المزدوج المبنيّة على اللّفظم morphème والصّيغم monème. وقد أسّس هذا التّصور نظرة إلى اللّغة أخرجتها من منظومة التّواصل لدى الحيوان؛ هذه المنظومة الّتي لا تقوم على هذا الشّكل من التّمفصل. وقد استخرج علماء اللّسان محورين هما الاستبدال paradigme والتّوزيع syntagme في كيفيّة اشتغال اللّغة. فالاستبدال هو محدّد الوحدات الصّوريّة والتّوزيعيّة والوظيفيّة، بما هي أقسام الخطاب القديمة. وقد وُضعت على نحو أكثر صرامة من حيث التّجريد والتّعميم. واتجهت المعرفة اللّغوية المعاصرة نحو التّخصيص والاختباريّة والبراغماتيّة. وظهرت مدارس متعدّدة واتّجاهات مختلفة في الدّرس اللّغويّ للنّظر في مراتب اللّسان أصواتا وتراكيب ودلالات ووظائف أدائيّة وتواصليّة وجماليّة. وتفطّن الفكر اللّغويّ الحديث إلى أنّ تحليل اللّغة سبيل إلى فهم طرائق الفكر في بناء التّصوّرات والرّؤى، مادامت كلّ الأنشطة البشريّة من أبسط الظّواهر إلى أشدّها تشابكا وتعقيدا تقوم على اللّغة.

الحديثة الّتي غيّرت تصوّر الوظائف المعلّقة باللّغة. ومنها افتقاد السّياقات الأصليّة للواقعة النّقديّة القديمة. ومنها عدم تمحّض البحث للّغة ووجود شبكة متداخلة من المناهج والمشاغل والغايات. فالوقوف على جنس الانشغال باللّغة في القديم يزيد من تعقّد إشكاليّة، هي من أخطر إشكاليّات النّقد العربيّ. وهي مسألة البيان الّتي كان لها دور في نشوء منظومة للمصطلح اللّغويّ."[14]

وإنّ الأفق التّأويليّ الّذي نحدّق منه في هذه الواقعة المعرفيّة الكبرى في الحضارة العربيّة يساعفنا بأسئلة عنيدة حول الأسس المعرفيّة الّتي حكمت البيان عند العرب. فأن نفكّر في البيان يعني أن نقرأ به نصوص الشّعر العربيّ وأن نختبر طاقته التّفسيريّة وألاّ نعدّه مفهوما أثريّا احتاجت إليه الحضارة العربيّة. ولمّا زالت الحاجة زالت الفائدة، وأن نمتحنه ونمتحن به أنفسنا. فنحن لسنا أطرافا في معركة قديمة زائلة دواعيها ودعاواها. وإنّما نعود إلى هذا المفهوم بما يجيش فينا من رغائب معرفيّة لمحاورته.[15] فإن كان ما دفع الجاحظ إلى التّحامل على الشّعوبيّة هو الدّافع العرقيّ ودواعي الملّة. فهل يمكن تحويل الغضب والعداوة إلى إمكانات تفكير حتّى نخترع إمكانا لسياسة العداوة بالمنطق؟ ثمّ ما صلتنا بهذه الأوضاع المعرفيّة القديمة؟ وما شكل المهمّة الّتي هي اليوم حاجتنا القصوى ومطلبنا النّقديّ مادام العرب قد فكّوا مسائلهم المعلقة بالملّة والمذهب بأدوات التّفكير الّتي وفّرها لهم نظام المعرفة الّذي فكّروا به؟ ولماذا نحمل أنفسنا على طلب هذه الجهة الّتي أرّخوا

---

(14) ينطلق الفكر اللّغوي القديم من اعتبار البيان أبا المصطلحات اللّغويّة. ونحن نريد أن نفكّر في مفهوم البيان من حيث هو مولّد للإشكاليات النّقديّة الّتي تهمّ عصرا كاملا لا رأي مفكّر بعينه، على أنّ الجاحظ هو الّذي كوّن هذا الأفق الإشكاليّ الّذي سيقتفيه فيه النّقاد. وهذه الإشكاليّة عمّرت طويلا حتّى أقام عليها ابن وهب الكاتب البرهان في كتابه البرهان في وجوه البيان. ولمفهوم البيان أهمّية كبيرة في تاريخ الأفكار اللّغوية، من جهة كون هذا المصطلح ارتسم الأبعاد العامّة لتصوّر العرب للّغة وللمعنى وللمجاز. راجع طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدّمة كتاب قدامة بن جعفر، نقد النّثر، القاهرة : لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، 1936، ص 12 وما بعدها.

(15) هذا الرجوع ربّما دعانا إليه كوننا نقيم في المقام نفسه من إشكاليّة الحداثة. فهناك مجال تأويليّ نريد أن نتملّكه وأن نفكّك مسائله بخطّة هرمينوطيقيّة نبني بها السّياقات الغائبة والمغيّبة في درس التّراث النّقديّ العربيّ. وممّا ييسّر علينا المهمّة النّقديّة أنّه يقوم بيننا وبين البيان وسطاء على درجة عليا من النّباهة والاقتدار النّظريّ مثل الجاحظ وابن وهب الكاتب وابن حزم ممّن اهتمّوا بمسألة البيان وهم قريبون من الأنساق الثّقافيّة والصّراعات المذهبيّة والمناظرات والمساجلات والحروب ومن كلّ المواضعات الأولى الّتي ضاعت عنّا، بلا رجعة، الأوضاعُ التّأويليّة الّتي انشأتها.

لها بأنفسهم؟ إنّ البيان يدفعنا إلى شكل نقديّ راهن نؤرّخ به لأفقنا التّأويليّ بحاجاته ومشكلاته. فالجاحظ هو المفكر العربيّ الأوّل الّذي تمثّل بعمق البيان باعتباره المعنى العميق لحياة العرب في مرحلة بدأت القداسة فيها تصارع المنطق وتردّ رغبته في امتلاك الوضع التّأويليّ.

ونحن بإزاء إشكاليّتين : البيان وسياسة البيان؛ البيان من حيث هو صفه للكلام، له علامات تدلّ عليه، وسياسة البيان، أي إقامة البرهان على هذه الصّفة. فالحضارة العربيّة بيانها في وضوح سبل التّشريع ومعنى الحياة الّذي يتناظرون من أجله. وقد أراد مفكّروها أن يجعلوا من الأداة اللّغويّة، وهي عندهم معجزة القرآن وتمام البيان في الرّسالة، حجّة على وجودهم وسبيلا إلى العظمة والمجد، وأن يدلّوا بلسانهم على حقيقتهم. فهذه الحضارة لم تناظر ولم تجادل ولم تصغ فقهها وأصولها ولم تبحث عن استقرار علومها وتحميلها وظائف حضاريّة إلاّ لتُقنع بأنّ لها غلبة على سائر الحضارات بالبيان من حيث هو إمكانيّة أنطولوجيّة[16] تجعلنا نظفر بالاقتدار على أن تسيطر على التّاريخ. فالبيان كان خطّة لصياغة فكر واضح المسالك دقيق البرهان، بقدر ما يلتفت إلى علوم الغير ينقلها ويستوعبها في مساراته ويحويها ويدخلها في علومه يعود على نفسه؛ يسوّي كلّ أدواته ووسائله ومعارفه.

وقد تنوّعت مشاغل الفكر اللّغويّ العربيّ قديما. وتعدّدت مباحثه. وبقدر تطوّر الجهد لجمع اللّغة وتقعيدها والتّفكير النّحويّ في قضاياها، تطوّرت الحيرة في مسائل تتعلّق بأصل اللّغة وطرائق دلالاتها على المعاني وعلاقتها بأشكال أخرى من أداء المعنى. فقد انكبّ العرب على لغتهم؛ يصنّفونها ويبوّبونها ويضعون لها القواعد وينظرون فيما تشابه واطّرد منها. فاستنبطوا أصول النّحو. ووضعوا المقاييس الّتي سنّوا بها علما يهتمّ بالهيئات والكيفيّات في تركيب الكلم لتأدية المعنى. ووضعوا أسس العمل النّحويّ والإعراب. فظهرت مؤلّفات قوّمتها

(16) ينبغي لمن يريد أن ينظر في مسائل النّقد الأدبيّ عند العرب أن يكون قد ارتاض في القرآن والخطابة والشّعر والأمثال والحكم. وعلينا أن نستأنف التّفكير في مسألة البيان ونفهمها ضمن سياقاتها الأصليّة. ولا يتأتّى ذلك إلاّ بدربة شاقّة على النّصوص حتّى نفوز برؤية دقيقة للمواقع المعرفيّة السّرّيّة الّتي كانت تحكم الفكر النّقديّ العربيّ في القديم. راجع محمّد العمري، البلاغة العربيّة : أصولها وامتداداتها، الدّار البيضاء وبيروت : إفريقيا الشّرق، الفصل الرّابع : البلاغة والمعرفة : من البيان إلى البلاغة، ص 189 وما بعدها.

المساجلات والمناظرات الّتي تجلّت في الصّراعات بين المدارس النّحوية.[17] وقد أدّى الخلاف بين مدرستي الكوفة والبصرة إلى تبلور أسس التّفكير النّحويّ ومناهجه ومصطلحه ومبادئه العامّة.

2 مقام لسانيّ :

إنّ هذا السّياق السّجاليّ كان يؤسّس تصوّرا لمؤسّسة اللّغة. وهذا التّعهد الّذي به قوّموا لسان العرب من بعدما كانت لغات[18] القبائل مختلفة، جعلهم - بفضل عمليّة الجمع الّتي كانت انتقائيّة وأثارت نزاعا كبيرا - يضعون لغة موحّدة، هي الّتي أطلقوا عليها العربيّة من بعدما خلّصوها من الحوشيّ والسّوقيّ. فشرحوا مشكلاتهم مع اللّسان. ويورد ابن خلدون تعريفا متطوّرا للّغة في قوله : «اعلم أنّ اللّغة، في المتعارف، هي عبارة المتكلّم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لسانيّ. فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللّسان، وهو في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد.»[19] فاللغة لديه ملكة في اللّسان يؤدّي إليها السّمع، بما هو «أبو الملكات اللّسانيّة».[20] والبيان لديه يضع مسالك الفهم والتّواصل والتّعايش، بما هو أساس العمران.

وإنّنا نفكّر، ههنا، في الأفق الذي أكسبه الجاحظ لمبحث البيان. وهو أفق جعل من البيان أساسا لدراسة اللّسان العربيّ. ونحن سنقطع هذا المسار الطّويل؛ نطلب إشكاليّة المعنى في علاقته بالبيان. فما هو عيار البيان؟ بأيّ مقياس نحدّد مداه؟ إنّ الجاحظ عقد الأبواب ليرتّب مستويات هذه الإشكاليّة وغاياتها. وقد صاغها صياغة نظريّة بوضع مفهوم افتراضيّ لتحديد مقدار البيان في الكلام وحدّ مقدار العبارة أو مقدار المعنى أو مقدار اللّفظ. يقول : «إنّما وقع النّهي عن كلّ شيء جاوز المقدار. ووقع إسم العيّ على كلّ شيء قصر عن المقدار. فالعيّ مذموم. والخطل مذموم.

(17) راجع أبا البركات بن الأنباري، (271 هـ - 328 هـ = 884م - 940م)، بيروت : الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحاة الكوفيّين والبصريّين، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، 1982.

(18) لغات في القديم بمعنى لهجات.

(19) المقدّمة 716.

(20) م ن. ص ن.

ودينُ اللّه تبارك وتعالى بين المقصّر والغالي.»[21] لكنّ وقوع البيان بين العيّ والخطل غير دقيق. فالعيّ طبقات. وأعلى طبقاته تقع على حدود أدنى طبقات الإبانة. فكيف نرسم هذا الموقع المتقارب بينهما؟ إنّ الجاحظ يشعر بعسر الاستدلال على حدود المقدار في الإبانة. فيلجأ إلى التّمثيل والتّشبيه في قوله : «وللحزم مقدار. فالجبن إسم لما فضُل عن ذلك المقدار، وللاقتصاد مقدار. فالبخل إسم لما خرج عن ذلك المقدار. وللشّجاعة مقدار. فالتّهور والخدب إسم لما جاوز ذلك المقدار.»[22] والجاحظ حريص على إخراج البيان من السّاقط والعاميّ والسّوقيّ والغريب. فاللّغة تتيح للمتكلّم مراتب في درجات التّبليغ والأداء. وهو يتخيّر أفضلها. وكلّما تخيّر الأفضل، حاز السّبق في الإبانة. فالبيان، إذا نقص عن المقدار، كان عيّا. وإذا زاد، صار خطلا.[23] ويعقد الجاحظ بابا لمن «يفضّلون إصابة المقادير. ويذمّون الخروج عن التّعديل.»[24] والتّعديل لديه بمعنى الاستقامة والسّواء. والجاحظ يُجري مفاهيم دينيّة. ففكرة المقدار مأخوذة من مفهوم الوسط في الدّين. وهو يجمع أمثلة كثيرة مختلفة حتّى يشرح فكرة المقدار ويبيّن وجوه تمثّلاتها. يقول : «وفي الاقتصاد بلاغ. وفي التّوسّط مجانبة للوعورة.»[25] والتّوسّط في ترك السّوقيّ والوحشيّ واجتناب الغريب. ويورد شواهد شعريّة يحذّر فيها من الفرط والشّطط. ويدعو إلى الوسط. ويرغّب عن التّقصير والمغالاة، كما يورد شواهد نثريّة مثل قوله : «وقال أعرابيّ للحسن : علّمني دينا وسوطا، لا ذاهبا شطوطا، ولا هابطا هبوطا. فقال له الحسن :

(21) الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 202

(22) م ن 1 : 202 – 203 . قارن ذلك بقول السّكّاكي في باب الإيجاز والإطناب: «أمّا الإيجاز والإطناب، فلكونهما نسبيّين لا يتيسّر الكلام فيهما إلاّ بترك التّحقيق والبناء على شيء عرفيّ مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التّأدية للمعاني فيما بينهم. ولا بدّ من الاعتراف بذلك مقيسا عليه. ولنسمّه : متعارف الأوساط. وإنّه في باب البلاغة لا يحمد منهم ولا يُذمّ. فالإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط والإطناب هو أداؤه بأكثر من عبارتهم.» انظر مفتاح العلوم، ص 133. ورغم تباين المنطلقات البلاغيّة بين المفهومين، فإنّنا نظفر بمقياسين لجماليّة الكلام وبيانه، ممّا يعبّر عن حرص هذا الفكر على إيجاد مقاييس للمزيّة في العبارة.

(23) عن نظرية المقدار انبنى مفهوم التّوليد. فالتّزيّد والمبالغة والإسراف والكذب والإفراط خروج عن المقدار في بناء الصّورة المحكوم بالفهم والإفهام .

(24) الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 227.

(25) م ن 1 : 255.

لئن قلت ذاك : إنّ خير الأمور أوساطها.»[26] وينقل ابن رشيق قول ابن جنّي : «لا يجب للشّاعر أن يبتعد بالاستعارة جداً حتّى لا ينافر. ولا أن يقرّبها كثيرا حتّى يحقّق. ولكن خير الأمور أوساطها.»[27] فالبلاغة نفسها تنزع إلى التّوسّط. فلا تتحوّل الصّورة إلى الحقيقة. ولا يقع الشّاعر في التّلبيس والإحالة.

وإنّ تصوّر البيان يقع في إطار رؤية عقائديّة وحضاريّة تنزع إلى التّوسط في المعاش وفي المعرفة. فالبيان لم يكن مطلبا لسانيّا اقتضاه تخليص اللّغة من التّداخل بين مستوياتها الأدبيّة والسّوقيّة والوحشيّة. وإنّما البيان يقع في إطار تصوّر للوجود ولمعنى الحياة عند العرب.

وللجاحظ رأي في غاية الدّقة عن الإصابة في المقدار؛ بما هي تعيين للصّفة في الشّيء وضبط مراتب العبارة عنه في قوله : «يقال للفارس شجاع. فإذا تقدّم في ذلك، قيل بطل. فإذا تقدّم شيئا قيل بُهْمَة. فإذا صار إلى الغاية قيل أَلْيَسُ [...] هذا المأخذ يجري في الطّبقات كلّها : من جود وبخل، وصلاح وفساد، ونقصان ورجحان.»[28] والجاحظ يجهد نفسه لحدّ الكلام المبين بهذا الرّسم التّفاضليّ التّمييزيّ لمراتب الإبانة، بما هي خروج عن «التّشديق» و«التّقعيب»، بمعنى أن يتكلّم المرء بأقصى قعر فمه. فالجاحظ معنيّ بخصائص النّطق حتى تستقيم لغة العرب، بما هي ترك للوحشيّ والسّوقيّ والغريب سعيا إلى تهذيب اللّغة في مرحلة تَكَوُّنِ ما سُمّيَ بـ«العربيّة». فالبيان في أن تتأتّى للحاجة بكلام وجيز. وذاك معنى الاقتصاد في البلاغ من حيث هو بعد حضاريّ وثقافيّ. يقول الجاحظ : «وليكن كلامك ما بين المقصّر والغالي. فإنّك تسلم من المحنة عند العلماء ومن فتنة الشّيطان.»[29] ويذمّ الجاحظ – متقفّيا أثر أهل المعرفة من البلغاء – ما يعتري المتكلّم من الفتنة بقوله وما يعرض للسّامع من الافتتان وما يكون عليه الكلام من «التّمويه للمعاني والخلابة.»[30]

(26) م ن. ص ن.

(27) ابن رشيق، العمدة I : 371.

(28) م م I : 250. وانظر الأصمعي، ما اختلف الفاظه واتّفقت معانيه، تحقيق وشرح ماجد حسن الذّهبي، دمشق : دار الفكر، ط 1 / 1986. وفي هذا التّأليف تفصيل دقيق لمراتب العبارة. انظر مثال : انتزع الرّجل الرّمح. وامتزعه. واختلجه، ص 98.

(29) م ن I : 255.

(30) م ن I : 254.

ويجهد الجاحظ نفسه ليضع فكرة المقدار وضعا نظريّا دقيقا. فيجعل حلاوة النّطق بدلا من التّشادق والتّقعيب والمخادعة في الكلام. ويحدّ الكلام المبين في معرض تمجيده لكلام الرّسول بأنّه «الاقتصاد في اللّفظ وحسن الموقع وسهولة المخرج وفصاحة المعنى.»[31]

وإنّ البيان لم يكن مطلبا لسانيّا فحسب. وإنّما اقتضاه التّداخل بين مستويات اللّغة. فحرص العرب على إقامة هيئاته وتجريده من السّوقيّ والوحشيّ. يقول الجاحظ : «لا تجعل همّك في تهذيب الألفاظ، وشغلك في التّخلّص إلى غرائب المعاني. وفي الاقتصاد بلاغ. وفي التّوسّط مجانبة للوعورة وخروج من سبيل من لا يحاسب نفسه.»[32]

ولمّا كان البيان قاعدة المخاطبة، عقد الجاحظ الأبواب لتمجيده والعبارة عن فضله وتخليصه ممّا هو دون الحاجة من حصر وعيّ، ومن وحشيّ وسوقيّ، وممّا جاوز حدّ الإبانة من خطل وتكلّف، بما هما زائدان عن الحاجة.[33] فهذه المرحلة مثّلت أقصى رغبة في بناء فصاحة اللّغة؛ هذه اللّغة الّتي جُمعت من ألسنة الأعراب الخلّص يسعى الجاحظ إلى إخراجها من المستويات السّوقيّة والوحشيّة لتستقيم أداة للتّخاطب والتّفاهم.

وقد ترك لنا الجاحظ كثيرا من السّياقات منفتحة وقابلة للتّأويل في شكل إشارات وألغاز. وإذا أزمعنا أن نؤرّخ للبيان وجدنا أنفسنا نواجه صعوبتين : إمّا أن ننظر فيه كما فسّره الجاحظ. وإمّا أن نحمله على الفضاء المعرفيّ الرّاهن. ما أيسر التّصنيف، حينما يوهمنا بأنّ المسالك ممكنة وأنّ التّوجّهين متمايزان. فالبيان دفع رجلا في حجم الجاحظ إلى أن يشكو ما سمّاه : «صعوبة المقام وأهواله.»[34] فالبيان : «يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام

(31) م ن 2: 17 – 18.

(32) م ن 1: 255.

(33) حتّى المجاز يضبطون له شرائط منها ألاّ يزيد عن الحاجة إلى الإفهام. وهذا مبحث يحتاج إلى تدبير طويل. فعلاقة البيان بالبلاغة وبالفصاحة تقتضي سياستُها درس الوجوه السّرّيّة والمتخفّية في سياق تاريخ تطوّر المستويات الّتي حكمت هذه العلائق.

(34) م ن 1: 13.

الصّنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق، وإلى تكميل الحروف وإقامة الوزن. وإنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة.»[35] ويقوم هذا التّعريف على بعدين : بعد منهجيّ. فالبيان لا يدرك إلاّ بالتّمييز ولا يتأتّى إلاّ عن دربة ورياضة ولا يتقوّم إلاّ بسياسة وإحكام، وبعد عمليّ موصول ببيان المشافهة وما يطلبه من خصائص في النّطق ومواقع الحروف ومخارجها. وفي إطار هذا التّصوّر يجعل الجاحظ سلامة اللّسان لغةً من سلامة اللّسان جارحةً. فيبدأ بتحديد البيان تحديدا صوتيّا حتّى يخفّف من أهوال هذا المقام الصّعب الّذي حارت فيه العقول العالمة. فقد مثّل البيان في تاريخ اللّسان العربيّ سُننا في الكلام، أوّل أعمدتها النّطق الّذي يخرجه الجاحظ عن التّقعير والتّشديق وعن «جهارة الصّوت وانتحال سعة الأشداق ورحب الغلاصم وهدل الشّفاه»[36] لأنّ كلّ ذلك يضعف مقام تعاطي مناظرة البلغاء ومناضلة الخصوم وأرباب النّحل وزعماء الملل. ويضعف، كذلك، مقام الإنشاد في الشّعر. بل إنّ الجاحظ يدرس الخصائص السّيميائيّة من الإشارة باليد وبالرّأس وبالعين وبالحاجب وبالمنكب.[37] ويعدّ ذلك من تمام البيان باللّسان.[38]

وإن مفهوم البيان كان يشرّع لشكل من الحياة عند العرب. فحتّى المجاز عندهم كانوا يريدون إخراجه من الخلابة وتحكيم البيان عليه، مادام البيان يؤسّس مقولة الصّدق. فبشكل مّا كانت الحياة موحشة وكان البيان أنسا. والجاحظ يبيّن فضل اللّسان بما هو «ظاهر يخبر عن ضمير، وشاهد ينبئك عن غائب [...] ومؤنس تذهب به الوحشة.»[39] **فالبيان هو الظّهور والشّهادة والأنس تواجه في المجال الثّقافيّ القديم الخفاء والغياب والوحشة . فأنْ تتكلّم يعني أن تعلن عن وجودك وأن تقيم له هيئة. ولذلك ذمّوا ما غمض من مجاز الكلام لأنه يرجعهم إلى حال الوحشة والغموض.** وقد كان هَمُّ النّظر أن يبيّن التّناسب بين الحاجات والغايات من وجه واللّسان من وجه ثان.

(35) م ن 1 : 14.

(36) م ن 1 : 13.

(37) م ن 1 : 77.

(38) م ن 1 : 79.

(39) م ن، 2 : 75.

وإنّ الجاحظ يدرس كلّ ما يتعلّق بالوظيفة التّعبيريّة مثل التّفخيم والتّرقيق والجهارة وما يسمّيه القدامى بالكيفيّات من حركات المتكلّم وتعبيراته الجسميّة وكلّ ما يأتيه لإفهام السّامع في وضع المخاطبات الشّفويّة.[40]

وقد شفّت العلاقة بين البلاغة والفصاحة والبيان. وكلّما زادت مرتبة البيان خرج من وظيفته الإبلاغيّة التّواصليّة إلى مستوى فنّيّ. وإنّ تمحّض عبارةٍ للاصطلاحيّة يقتضي الحدّ، بمعنى خروجها عمّا يخالفها أو يجاورها أو يداخلها واكتسابها ضربا من التّميّز عن مفهومات مثل الفصاحة والبلاغة. ولا يتأتّى ذلك إلاّ بعد مسار طويل من تطوّر النّصوص شعرا ونقدا. **ففي البدء كان البيان كشفا عن قناع المعنى[41] لمّا كان المجاز اتّساعا وتوكيدا وتشبيها.[42] ثمّ صار البيان أدخل في طرق فنّيّة لأداء المعنى بعد أن كان طلبا لكلّ باب يدخل منه المتكلّم إلى المعنى.**

والجاحظ يلهج بذكر البيان لأنّ الكلام حياة للمعنى. وحياة المعنى في الذّكر والإخبار عنه. فالبيان بدأ معطى علاميّا وانتهى إنشائيّا؛ لقد كان مركبا للإفهام والعبارة عن الموجودات وتداول أسمائها. وصار تفنّنا في بناء البلاغات والخطابات.

3 مقام دلاليّ :

نطمح في هذا المبحث إلى رسم إطار عام لنظريّة المعنى في التّراث العربيّ، بأن نفكّر في مواقع المعنى[43] عند العرب ومفهوم اللّغة نفسه حتّى نتأوّل النّظم المولّدة للمفاهيم النّقديّة بتتبّع التّكوّن النّظريّ لرؤية شاملة حول اللّغة والمعنى والمجاز؛ نريد أن نقع على الأصول المحدّدة للتّفكير في اللّغة.

(40) هل في مقدور اللّسانيات اليوم أن تفيدنا نظريّا ومنهجيّا. فنعيد تصوّر نشأة اللّغة وتطوّرها مادام دخول العجمة وتداخل لغات القبائل يعبّران عن تطوّر في اللّغة وما يمسّها من تغيّر تتكفّل به اللّسانيّات التّطوّريّة. وقد فقدت غناها المفاهيميّ لحساب الدّراسات الآنيّة في اللّسانيّات النّفسيّة واللّسانيّات الاجتماعيّة. ولذلك علينا أن نحدّد موقع إشكاليّتنا ضمن المباحث العامّة في اللّغة. ولا يتأتّى ذلك إلاّ بتكوين لسانيّ متين.

(41) البيان والتّبيين 1 : 76 .

(42) ابن جنّي، الخصائص 2 : 442 .

(43) Topologie du sens. ومن أدلّ الشّواهد على مواقع المعنى وحسن سياسته والتّأتّي له ما أطلق عليه ابن رشيق «علم مقاصد القول». فالشّاعر «إن نسب ذلّ وخضع. وإن مدح أطرى وأسمع. وإن هجا أخلّ وأوجع. وإن فخر خبّ ووضع. وإن عاتب خفض ورفع، وإن استعطف حنّ ورجع.» العمدة 1: 199 . وقد صاغ الجاحظ ذلك في قولة أكثر تجريدا : «لكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء.» الحيوان: 3: 39 .

فمن أدقّ التّقسيمات ما ارتآه الجاحظ من ردّ طرق البيان إلى خمسة أقسام : لفظ وخطّ وعقد وإشارة ونصبة.[44] فالبيان، لدى الجاحظ، هو أكبر سياق علاميّ في مفهومه للتّواصل. ويميّز بين نوعين من الدّليل : دليل يختزن الحكمة. ويضمّ الجماد والحيوان ودليل يشارك الجماد والحيوان في اختزان الحكمة ويفترق عنهما من جهة كونه يستدلّ. وهو الانسان. وأداة الاستدلال البيان. وهكذا يتفرّع بيان الدّليل إلى دليل يستدلّ ودليل لا يستدلّ. وإنّما هو يحوي البرهان. وهو «مُخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه.»[45] ثمّ «جُعل للمستدلّ سبب يدلّ به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال. وسمّوا ذلك بيانا.»[46]

وإذا أعدنا بناء الأنظمة الدّالة وجدنا النّصبة أصل الأقسام المتبقّية. فأوّل مرتبة في البيان هي هذا المخزن من الدّلالات. فـ «الصّامت ناطق من جهة الدّلالة ومعرب من جهة البرهان.»[47] والعالم غارق في المعنى. وكلّ شيء يضجّ بما يحويه من البراهين والدّلالات والحِكَم. وهذا التّصوّر النّظريّ لوجود المعنى في حالته الأولى خارج الإنسان، بعيدا عن الإدراك، يجعل من الإنسان مجرّد ترجمان أمين لما تحويه الأشياء من البرهانات. ويندرج ذلك ضمن تصوّر عام للمعنى سنعقد له الفصل فيما يلي لنبيّن أنّ هذا التّصوّر للمعنى له تأثير في نظريّة الشّعر عند العرب إذ يتصوّرون وجود عالم مكتمل والإنسان يأخذ منه أو يشرحه أو يصوّره. وسنرى أثر ذلك في بناء الصّورة في الشّعر والمجاز في الكلام. والنّصبة معنى قائم بلا لفظ. **وربّما انطلاقا من فكرة النّصبة بنوا تصورهم لأسبقيّة المعنى على اللّفظ وأنّه يمكن أن يوجد المعنى في حلّ من أيّ تشكّل.** ثمّ يأتي عليه اللّفظ ليجعله لسانيّا وتواصليّا. فالنّصبة هي الكون وما تضمّه أرضه وسماواته.[48] والمعاني تربو على الألفاظ. ومهما أُوتيَ المتكلّم

---

(44) راجع البيان والتّبيين 1: 75 ، 83 ، 140 ، 141 ، 150 ، 170 ، 221 ، 223 ، 244 ، 245 ، 287 ، 302 ، 309 ، 313 ، 332 ، 340 ، 352 ، 353 ، 357 ، 358 و 2: 7 ، 9 ، 14 ، 173 ، 176 ، 291 ، 297 ، 302 ، 333 ، 334 ، 337 ، 338 و 3: 33 ، 35 ، 47 ، 48 ، 72 ، 119 ، 122 ، 126 ، 127 ، 132 ، 133 ، 138 – 143 ، 147 ، 217 ، 293 ، 294 و4 : 16 – 20 والحيوان 1: 33 ، 70، 169 ، 202 ، 207 ، 209 ، 212 ، و 2: 109 ، 215 و 7: 56 – 57 .

(45) الجاحظ، الحيوان 33

(46) الجاحظ، م ن . ص ن .

(47) الجاحظ، الحيوان 1: 81.

(48) م ن . ص ن.

من اقتدار «تحسره المعاني. وتغمره الحكم.»[49] وفي هذا السّياق من المدركات غير المحصورة واللاّمتناهية قال الجاحظ عن المعاني إنّها : «المبسوطة إلى غير غاية والممتدّة إلى غير نهاية».[50]

وعن هذا التّصوّر لنشأة الدّلالة، باعتبار النّصبة دليلا قائما بذاته، هيئة خارج الصّفات، بدأ التّفكير في الدّلالة. فالهيئة لا تفترض حتّى أن يعقُبها لفظ. والنّصبة هي الأشياء بلا أسماء. والشّيء لا يعنيه ألاّ يكون له إسم يعيّنه. فالحجر لا يهمّه أن تُسمّيَه حجرا أو تطلق عليه أيّة علامة أو ألاّ تُسمّيَه أصلا. فذاك ممّا يهمّ المدرك لينظّم معانيَ الموجودات ويجرّدها مفاهيم في ذهنه.

ولا تجريد إلاّ باللّفظ من حيث هو إسم يوضع لمسمّى. وهو تعيين «للقريب الحاضر والشّاهد الرّاهن»[51] حتّى تخرج الأشياء من صمتها إلى حياة أخرى في أذهان النّاس حيث تلاقي غيرها من الأشياء الّتي لم تجاورها في الأصل وتجاورها في الكلام. والمعاني عند الجاحظ لامتناهية والألفاظ محدودة. يقول : «واعلم – حفظك اللّه – أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدّة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصّلة محدودة.»[52] والألفاظ لديه هي أسماء المعاني. وهي تقع تحت الحصر، بما هي قاصرة عن اشتمال المعنى لأنّ المعاني لا تحصى. وهي مبسوطة لأنّها ممكنة التّحوّل إلى لفظ. لكن كلّما أتى عليها اللّفظ لم يُحِطْ بها. وبقيت منفلتة منه وموجودة في موضع مّا خارج الإدراك. وهذا التّصوّر سيكون أحد المداخل الّتي نتوخّاها لفهم نشأة المجاز في الكلام في هذا المستوى الدّقيق من انبناء المعنى.

ويسعى الإنسان إلى الحدّ من نفوذ النّصبة عليه باللّفظ وبالخطّ. والخطّ هو الحروف المكتوبة. فقد «جُعل اللّفظ لأقرب الحاجات والصّوتُ لأنْفَسٍ من ذلك قليلا

(49) الجاحظ، الحيوان 1: 210.

(50) الجاحظ، البيان والتّبيين 1: 76.

(51) الجاحظ، الحيوان 1: 80.

(52) م ن 1 : 76.

والكتابُ للنّازح من الحاجات.»[53] وعدّ الجاحظ «القلم أحد اللّسانين.»[54] فالخطّ يحفظ الكلام من الانقضاء مادامت الحروف لا تقال حتّى تزول. والخطّ يضمن لها حياة دائمة ويصونها من التّلف. وجعل الانسان الخطّ دليلا له على حوائجه. به ييسّر التّرافد مع أعوانه.

وأمّا العقد فلم يرد له تعريف دقيق لدى الجاحظ. فهو «الحساب دون اللّفظ والخطّ»؛[55] هو نوع من الحساب بأصابع اليدين في أشكال يعني بها البائع سعر بضاعته لتحديد المعدود. وهذه الطّريقة في الحساب لم تبلغ درجة عالية من التّجريد. فليس لها «حظّ الإشارة في بعد الغاية.»[56] وهي طريقة تقوم على النّظر واللّمس، ربّما احتاج إليها التّجّار ليُسِرُّوا لبعضهم بالثّمن خشية المزايدة.

والإشارة، في سياق التّواصل الشّفويّ وفي نظام الدّلالات لدى الجاحظ، صنو اللّفظ لأنّ «الإشارة واللّفظ شريكان. ونِعْمَ العون هي له. ونِعْمَ التّرجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ وما تغني عن الخطّ.»[57] فللإشارة نظام من العلامات يقوم على معجم إشاريّ يتواطأ عليه النّاس. وهي مواضعة شكليّة سيميائيّة وإمكانيّة للتّواصل يمكن وصلها حديثا بأشكال التّعبير الجسديّ مثل الرّياضة وحتّى الحرب في شكل الكرّ والفرّ. يقول الجاحظ : «وأمّا الإشارة، فباليد وبالرّأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشّخصان، وبالثّوب وبالسّيف. وقد يتهدّد رافع السّيف والسّوط، فيكون ذلك زجرا. ويكون وعيدا.»[58] وللإشارة لديه طبقات ودلالات، بما هي نظام تواصليّ يتّخذ أحيانا شكلا من السّرّيّة في تبليغ المقصود.[59] ويؤكد الجاحظ أهمّية الإخفاء والتّستّر. وقد كانت الإشارة مجال نزاع حتّى قال أبو شمّر استنادا إلى رؤية فارسيّة «ليس من حقّ المنطق[60] أن

(53) م ن 1 : 481.

(54) الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 79.

(55) م ن 1 : 70.

(56) م ن 1 : 48.

(57) م ن 1 : 78.

(58) م ن 1: 78 .

(59) أهمّ مجال لدراسة أهميّة الإشارة هو رسالة القيان للجاحظ وما تأتيه القينة من حركات خفيّة تشير بها إلى عاشقيها. راجع الرّسائل 2 : 82.

يُستعان عليه بغيره.»[61] والإشارة قابلة للتّركيب والنّظم إذا ما استندت إلى ما يقابلها من اللّفظ.[62] وليس في الإشارة زوج : حقيقة / مجاز. لكن تتكوّن من دالّ ومدلول. وقد اكتسبت هذه المنزلة لعلاقتها بالخطابة. وتتمثّل بلاغتها في الاقتصاد والإيحاء. وهي علامة على سياق ثقافيّ شفويّ شديد الانتباه إلى الإشارات والحركات، ممّا هيّأ مقام الإنشاد في الشّعر.[63]

وعن هذه الأشكال المختلفة لمراتب العبارة عن المعنى نشأت المواضعات. لكنّ المعاني ظلّت لامتناهية والأسماء محدودة. وهذا اللاّتكافؤ بين اتّساع حقول المعاني وعجز الأسماء عن تعيينها والدّلالة عليها حمل الجاحظ على القول : «عجزت الأسماء عن اتّساع المعاني.»[64] فعلى هذا الأساس كثير من الأشياء لم تُسَمَّ ولا تحمل علامة تدلّ عليها. فالأسماء عبارة عن الأشياء. لكنّها عبارة قاصرة.

ويهمّنا أن ننظر في الأوصاف الّتي يعلّقها الجاحظ بالمعاني. فهي :

- لامتناهية : لا تقف عند غاية؛ إنّها «بعيدة الغاية، قائمة على النّهاية.»[65] ولذلك لا ألفاظ تحصيها لأنّها، قبل أن تحيط بها الصّفات، ليس لها أيّ شكل يعيّنها. وذاك وجهُ لاتناهيها. و«المعاني تفضل الأسماء. والحاجاتُ تجوز مقادير السّمات وتفوت

(61) الجاحظ، البيان والتّبيين 1: 91 . وقد عقد بابا للعصا، سمّاه: كتاب العصا، الجزء الثّالث، ص 5 وما بعدها. وردّ فيه مطاعن الشّعوبيّة على خطباء العرب لحملهم العصا. وإنّ الرّجل العربيّ يُمدح بالصّوت الجهير. والعرب يتفاضلون بـ«رحب الأشداق وبعد الصّوت وسعة الغلاصم.» م ن 1: 13 – 14 و 1: 121. لكنّ الشّعوبيّة ذمّت ذلك بقولها: «لطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل جفا كلامكم وغلظت مخارج أصواتكم حتّى كأنّكم إذا كلّمتم الجلساء تخاطبون الصّمّان.» 3: 14. ويذكر الجاحظ بعض العيوب النّطقيّة الّتي تفسد فصاحة الكلام كاللّثغة والتّمتمة والفأفأة في درس يمكن أن نَسِمَهُ بعلم الأصوات الوظيفيّ. كما عرض إلى تهيّؤ بعض الحروف على لسان الحيوان: البيان والتّبيين 1: 62 و 64 أو الحروف الأولى الّتي يتيسّر للطّفل أن ينطق بها : م ن 1: 62. وينتهي إلى كلام يفيد في درس الشّعر: «أجود الشّعر ما وجدته متلائم الأجزاء سهل المخارج.» البيان والتّبيين 1: 67 .

(62) يرى الرّازي أنّ الإشارة «قاصرة عن إفادة الغرض. فإنّ الشّيء ربّما كان بحيث لا يمكن الإشارة إليه حسّا، كذات الله تعالى وصفاته. وأمّا المعدومات، فتعذّرُ الإشارة إليها ظاهرة. وأمّا الأشياء ذوات الجهات، فكذلك أيضا لأنّ الإشارة، إذا توجّهت إلى محلّ فيه لون وطعم وحركة لم يكن انصرافها إلى بعضها أولى من البعض.» المحصول في علم أصول الفقه، ص 116.

(63) في المسرح اليوم تقوم الكوميديا على نسق هزليّ من الحركات والإشارات ممّا له طاقة تأثيريّة كبيرة. فالمعاني تحصل بالنّظر قبل أن يتعهدّها اللّفظ والإشارة.

(64) الجاحظ، البيان والتّبيين : 1: 141 .

(65) م ن 2: 7.

ذرع العلامات.»[66] ولاتناهي المعاني هو الّذي أربك مقولة اختصاص كلّ إسم بمسمّاه، مادامت المعاني كثيرة والألفاظ لا تحيط بها.

- بعيدة وحشيّة : كثير من المجازات في لغة النّقد مأخوذة من الحيوان وقياده وترويضه. فالمعاني في حال توحّش. ويأتي عليها اللّفظ ليجعلها مأنوسة وناجعة وتواصليّة. وهي بعيدة المأخذ لأنّها لا يسلس قيادها إلاّ لمن قيّدها باللّفظ. ولذلك يستعير الجاحظ معنى التّقييد. فاللّفظ يقيّد المعنى كما يعقل الحبل الدّابّة، إذ اللّفظ قيد على المعنى للتّحكّم في وحشيّته.

- مهملة : في حال غفل وانحلال وضياع. والدّلالات هي الّتي «تجعل المهمل مقيّدا.»[67] و«الإنسان، لولا اللّسان، صورة ممثّلة وبهيمة مهملة.»[68] فهذه هي الوضعيّة الأصليّة للمعاني قبل أن تزاوجها الألفاظ؛ هي في حال من الإهمال والغفلة. والإسم تقييد واطّراد.

- ساقطة مطّرحة: هذان المعنيان يتواتران في نصوص الجاحظ. يقول : «والدّلالات هي الّتي تكشف عن المعاني [...] وعمّا يكون منها لغوا بهرجا وساقطا مطّرحا.»[69] وعلى شهير عبارة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطّريق»،[70] بمعنى وفرتها وكونها متاحة لمن يرغب فيها، دون أن يوهمنا القول بأنّها سخيفة ومتروكة وملقاة. فهي تبدو قريبة. لكنّها عزيزة المنال. فكونها مطروحة في الطّريق يعني أنّها لا مأوى لها ولا سكن. وإنّما مقرّها الألفاظ تجد فيها مقاما ومحلاّ. فالطّرح في الطّريق مجاز يوحي بمعاني الكثرة والتّوحّش واللاّنهاية، ممّا يدل على اتّساع المعاني إلى حدّ بقائها مطروحة في الطّريق. «وإنّما الشّأن في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك. فإنّما الشّعر صناعة وضرب من النّسج وجنس من التّصوير.»[71] فالجاحظ يلحّ عليه موضوع الشّعر حينما

---

(66) الجاحظ، الحيوان 5: 201.

(67) الجاحظ، البيان والتّبيين 1: 75.

(68) م ن 1: 170 و 1:.353.

(69) م ن. 1: 170.

(70) م ن ، ص ن .

(71) م ن 1: 75 .

يعرض إلى أمر المعنى. والكلام لديه نسج. والشّعر ضرب منه. والكلام صور. والشّعر جنس مخصوص من الصّور.

– موجودة في معنى معدومة : المعاني «القائمة في صدور النّاس، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكَرهم مستورة خفيّة، وبعيدة وحشيّة، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة.»[72] فالمعاني تقطع مسارا عويصا من الاطّراح في الطّريق، في وضع مجاورة العدم إلى الاستقرار في الصدور واتّخاذ أشكال وصور في الأذهان، وإلى اختلاج في النّفس، بما هو حركة مضطربة. فهذه صورة لولادة المعاني في وضع هي بين الوجود والعدم، في تلك اللّحظة الرّهيبة من ولادة العلامة ونشأة الاصطلاح، في حال من الاتّصال بالخواطر والنّشوء عن الفكَر.[73] **والمعاني في حال من الخفاء والاحتجاب منذ انتقالها من الطّريق إلى الانبناء في كيان الإنسان وفكره.**

ـ وأمّا الألفاظ فهي صور المعاني؛ إنّها سمات مجرّدة. والإسم تمثيل للمعنى . لكنّه مقصور من ثلاثة وجوه : قصور نظام العلامات عن الإحاطة بالموجودات. يقول الجاحظ : «هم اشتقّوا من كلام العرب تلك الأسماء. وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب إسم.»[74] وأصحاب الحساب «اجتلبوا أسماء جعلوها علامات للتّفاهم.»[75] ويُجري الجاحظ أفعالا مثل : «اشتقّوا» و«اصطلحوا» و«اجتلبوا». والاشتقاق يرجعنا إلى إمكانيّة توليد الأسماء حسب النّظام الاشتقاقيّ في اللّسان العربيّ. والاصطلاح إيجاد لعبارة وتواطؤ عليها. وأمّا الاجتلاب، فنصوص الجاحظ ترشّح فيه معنى الاستعانة بلغات أخرى والأخذ منها.

وأمّا القصور الثّاني، فهو يتمثّل في كون حقائق الأشياء من جوهر مختلف عنها. فالأشياء أجسام أو أخيلة مثل الرّوح والمطلق والأبد والخير والمجد. والأسماء من هواء يمرّ عبر مخارج على أشكال منتظمة في تقطيعها وتأليفها. و«ليس الخبر كالعيان.» فالإسم لا يساوي العين، إذ يحيل لفظ باب على أشكال وألوان وصور

(72) م ن . ص ن .

(73) انظر التّحليل الّذي أثبته حمّادي صمّود في كتابه : في نظرية الأدب عند العرب، ص 32 وما بعدها.

(74) الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 139. وقارن بقول الرّازي : «المسمّيات حدثت. فلا بدّ من حدوث أسمائها.» المحصول 127.

(75) م ن : 1 : 140.

مختلفة من الأبواب، مثل باب منزل أو باب سيّارة أو باب من خشب أو باب في كتاب أو لم يعد للقول باب : مجاز بمعنى مدخل.

وثالث أشكال القصور في أنّ علاقة الإسم بمسمّاه ليست إلزاميّة. وإنّما هي مواضعة واصطلاح. وحدوث المواضعات هو الّذي هيّأ للإسم حتّى يتمكّن من مسمّاه بفعل الزّمن والعادة بشكل صوريّ وتخييليّ فـ «الإسم إنّما يصير إسما للمسمّى بالقصد.»[76] مادامت «اللّغة تجري مجرى العلامات والسّمات»[77] إذ تحضر أخيلة الأشياء ورسومها وصورها وأمثلتها في الأذهان، ثمّ تأتي الكلمات والعبارات والعلامات والسّمات لجعلها ممكنة في التّواصل. فهذه بدايات اتّصال الأسماء بالأشياء[78] ممّا اطّرد تعريفه لدى اللّغويّين العرب. فالألفاظ سمات همّها أن تبلّغك المعنى فيما يذكر إخوان الصّفاء من «أنّ الألفاظ إنّما هي سمات دالاّت على المعاني.»[79] ويرون كذلك، أنّ الحاجة إلى الكلام، إنّما تأتّت من كون النّفوس مغمورة في الأجساد. ولا بدّ للتّواصل من شرائط لإفهام الغير والفهم عنه. وذاك ما دعا إلى تعلّم اللّغة وتمثّل سماتها ودلالاتها.

ولمّا كان الإنسان قادرا على إحداث الأصوات عبر مخارج مختلفات في جهاز التّصويت، فإنّه اهتدى إلى الأنساق الصّوتيّة والبنى اللّفظيّة. فأقام مبدأ التّصويت والتّقطيع والانتظام في بناء الحروف والأصوات، ممّا ألّف به الكلمات والجمل والخطابات فيما سمّاه القاضي عبد الجبار «بوجوه ترتيبها في

---

(76) القاضي عبد الجبار، (...– 415 هـ = ... – 1025م) المغني في أبواب التّوحيد والعدل، مصر: المؤسّسة المصرية العامة للتّأليف والتّرجمة، 1961 – 1965، ج 5، ص 16.

(77) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 525. ويصنّف فخر الدّين الرّازي إفادة اللّفظ إلى أربعة احتمالات : أوّلها المذهب القائل بأنّ دلالة الألفاظ ذاتيّة. ورأسه عبّاد بن سليمان الصيمريّ. (لم أجد له ترجمة) وثانيها المذهب القائل بالتّوقيف. وهو ما يراه ابن فورك. (... – 406 هـ = ... – 1015م) وما يقوم عليه المذهب الأشعريّ. وثالثها المذهب القائل بالاصطلاح. ورابعها القول بأن البعض توقيفيّ والآخر اصطلاحيّ. وهذه الأقوال لا مذهب منها راجح على غيره. وقد أورد الرّازي تقسيمات عديدة للألفاظ، المحصول ص 72 وما بعدها. ودقّق في استخراج مراتب اللّفظ. ووضع منظومة اصطلاحيّة في غاية الإحكام والدّقّة، ثريّة من حيث عمقها الفلسفيّ.

(78) راجع فخر الدين الرّازي، مفاتيح الغيب، المشتهر بالتّفسير الكبير، القاهرة: المطبعة الخيريّة، 1307 هـ، 1: 87 وما بعدها.

(79) إخوان الصفاء، الرّسائل 1: 398.

الحدوث».[80] ثمّ يتولّد الكلام ويتكاثر و«يتشعّب بمقدار ما يُحتاج إليه من الأسماء للمسميّات.»[81] وهذه الأسامي إنّما تحدث منتظمة ومتعاقبة في أدائها.

ومن الأفكار اللاّفتة للنّظر ما يصوغه القاضي عبد الجبار - ممّا يمسّ مجال بحثنا في الشّعريّة - من أنّ للكلام اتّساعا يَجُوزُ المواضعةَ. و«ظهرت مزيّة لغة العرب» في قدرة أهلها على الاتّساع في مخاطباتهم. وعلى هذا النّسق من تأليف الكلام ونظمه يأتي الشّعر من حيث هو تصريف نظميّ وتخييليّ يرجّ المواضعات رجّا، كأنما يريد إحداث إمكانات في التّأليف والنّظم وفي بناء الرّموز والسّمات لم تكن من قبل في أذهان المتخاطبين باللّغة وهم محمولون على الأداء.

والكلام - على حدّ نظر ابن حزم - يكسب المتكلم غلبة على الصّمت والعدم. لكنّها غلبة سرعان ما تنقضي. يقول: «إن كلّ ما تكلّمتَ به من ذلك (الحروف والنّظم والمعاني) فقد فنيَ وعدم، وما لم تتكلّم به من ذلك، فمعدوم لم يحدث بعد، والّذي أنت فيه من كلّ ذلك لا قدرة لك على إثباته ولا إمساكه ولا إقراره أيضا أصلا، بوجه من الوجوه، ولكن ينقضي أوّلا فأوّلا، بلا مهلة.»[82] فالكلام آيلٌ أمره إلى الانقضاء والفناء. ولا إمكان للثّبات إلاّ بملء الزّمن بالكلام خشية أن يمتدّ الصّمت والعدم. وفي هذا المقام النّظريّ الموغل في التّجريد تقع فكرة حدوث الشّعريّة في الكلام والأصول العميقة المولّدة للبعد الجماليّ.

وإنّ إنجاز الحدث الكلامي متولّد عن تركيب العناصر. فالحروف هي مادّة الكلام الأولى،[83] تتركّب لتؤلّف الكلمات الّتي تنتظم في تراكيب لإنشاء الجمل حسب

(80) القاضي عبد الجبار، المغني 7: 7.

(81) م ن 5: 162.

(82) ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق، ص 50. وراجع أيضا الرّازي، في اعتباره «الصوّت إنّما يتولّد في كيفيّة مخصوصة في إخراج النّفَس.» وهذه ملاحظة هامّة تربط بين القدرة الفيزيولوجيّة على النّطق اعتمادا على جهاز التّنفّس والحاجة إلى الكلام. فالصّوت ينقضي بعد الحاجة إليه «فيكون موجودا حال الحاجة، معدوما حال الاستغناء عنه.» ولذلك اتّفقوا على «اتّخاذ الأصوات المقطّعة معرّفات للمعاني.» كلّ الشّواهد من المحصول 85.

(83) يعرّف فخر الدّين الرّازي الكلام بأنه «المنتظم من الحروف المسموعة المتميّزة المتواضع عليها.» المحصول 56. وأقلّ الكلام حرفان حتّى أفعال الأمر «ع» أو «ف» أو «ق» فإنّها كانت في الأصل «في» و«عي» و«قي». ولذلك في المثنّى يقولون «فيَا» و«عيَا» و«قيَا». فإسقاط الياء اقتضاه التّخفيف. والأصوات الآدميّة متميّزة عن أصوات الطّيور لانتفاء القصد، لدى الطّير، إلى المواضعة. وإنّ انتظام الحروف لا بدّ أن يصدر عن متكلّم واحد. فلا ينطق الأول بحرف(ن) والثّاني ب(ج) والثّالث ب(ح) فيُجمع من ذلك فعل نجح. ونضيف للرّازي أنّ ذلك ممكن متى كان هناك قصد مشترك بين الثّلاثة. أمّا هكذا فلا.

تصريف أغراض المتكلّم. فتؤدّي اللّغة وظيفتها الإبلاغيّة. ونقف في نصوص التّراث اللّغويّ العربيّ على قضيّة منشإ اللّغة وأصل وضعها في سياق التّفكير اللّساني منذ نصوص النّحو الأولى حتّى عبد القاهر الجرجاني.[84]

وقديما، شقّ علم اللّغة لأنّ الكلام يدور على نفسه ولأنّ «كلّ معنى لا بدّ أن تكتنفه أحوال تخصّه. فيجب أن تُعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنّها صفاته. وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ممّا يُدلّ عليها بألفاظ تخصّها بالوضع.»[85] وإنّ هذه الأحوال الّتي تعرض للمعنى هي الّتي تهيّئه ليكوّن البعد الشّعريّ الّذي ينزع إلى تغيير ما كان في أصل الوضع. وفي هذا السّياق يقول الرّازي : «المعاني الّتي يُحتاج إلى التّعبير عنها كثيرة جداً. فلو وضعنا لكلّ واحد منها علامة خاصّة لكثرت العلامات، بحيث يعسر ضبطها أو وقوع الاشتراك في أكثر المدلولات.»[86] وقد اقتضى الرّازي ذلك حرصا على مسألة التّفهيم وما تتطلّبه من علامات واضحة. وجعل ابن خلدون الكلام طبقات في اللّسان العربيّ على قدر تفاوت الدّلالة على كيفيّات العبارة. وكان مسعى النّحاة النّظريّ وضعُ أحكام هذا اللّسان واستنباط قوانينه، ممّا تحرّى فيه المهرة في صناعة العربيّة، إلاّ أنّ ابن خلدون يميّز تمييزا طريفا بين العلم بالقوانين المتحكّمة في الإعراب والنّظم وبين الملكة بما هي اقتدار على صياغة الكلام عند ممّن «تمكّنت عادتهم لهم على طول الزّمان في ألسنتهم وأنفسهم تمكّنا»،[87] على حدّ عبارة الفارابي في المقام نفسه من النّظر.

(84) انظر ابن جنّي، الخصائص، ج1: 42 و 45 و 1: 64 – 65 في كيفيّات حدوث المواضعات وأبا نصر الفارابي، كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي، بيروت : دار المشرق، ط2 / 1990، ص ص 137 – 138 وابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة : مطبعة الإمام، د.ت، ج1: 28 – 29 وعبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 415 – 416. وعن منشإ اللّغات انظر فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب، ج1 : 22 – 23 وأبا حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، المكتبة التّجاريّة الكبرى، 1937، ج1: 145 – 146. وراجع هذه القضايا الدّقيقة لدى عبد السّلام المسدّي في : ماوراء اللّغة : بحث في الخلفيّات المعرفيّة، تونس : مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، 1994،

– العلامة ونظام اللّغة، ص ص 62 – 70 .

– السّيمياء العربيّة، ص ص 71 – 77.

والتّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، تونس وليبيا : الدّار العربيّة للكتاب، 1981.

وفي آليّات النّقد الأدبيّ، تونس : دار الجنوب 1994، انظر خاصّة فصل : النّقد وانتماء النّصّ، وتحليله لعلاقة كيان القائل ببلاغة اللّغة ممّا شرّع له في هذا المقام وصاغ له أسسه المعرفيّة.

(85) ابن خلدون، المقدّمة 555.

(86) الرّازي، المحصول 65.

(87) الفارابي، الحروف 145.

وإنّ لسان العرب مدوّنة منتقاة، جُمعت عن قيس وتميم وأسد وطيّ وهذيل، ممّن هم في وسط الجزيرة غير متاخمين لبلاد العجم يمنعهم جفاؤهم وتوحشّهم من معاشرة غيرهم وسماع ألسنتهم. ولا ينقادون للغات غيرهم من الأمم المحيطة بالعرب من حبش وهنود وفرس وسريانيّين وأهل الشّام وأهل مصر. وكانت هذه المدوّنة رصيدا اشتغل عليه النّحاة ليضعوا نظامه حتّى اهتدوا إلى أنّ «الأسماء لمّا كانت تعتورها المعاني. فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلّة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني.»[88]

وإنّ هذه المشاغل اللّغويّة في التّراث العربيّ تدلّ على سعي إلى تعمّق الظّاهرة اللّسانيّة تعمّقا يفي بدراسة اللّسان العربيّ ويتجاوزه إلى وضع النّواميس العامّة للمؤسّسة اللّغويّة.

ويمكن استخراج مجموعة من المفاهيم النّحويّة الّتي تلقّاها عبد القاهر الجرجاني عن أسلافه وأقام عليها نظريّة البلاغة. فمنها مفهوما التّعليق والتّركيب.[89] ويعني بهما هيئات تركيب الكلام في سلسلة الخطاب. وسعى الجرجاني إلى شرح مفهوم النّظم بحمله على صنائع أخرى أبين مثل النّسج والوشي والبناء والتّحبير. وعلى هذا الوجه التّمثيليّ والاستعاريّ بيّن معنى التّركيب. فكما أنّ النّسج فعل صوريّ ليس من أصل ذوات الخيوط. وإنّما يحصل بما يضفيه النّسّاج من أشكال النّسج، فإنّ المعنى ليس قائما في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ. وإنّما في ما يتأتّى إليها من المعنى بالتّأليف من تقديم وتأخير وتوكيد. فالوظائف الإعرابيّة تحدّد شكل انبناء المعنى وصيغ حدوثه وأشكال تصريفه، ممّا سيكون له أثر في البنية المجازيّة وفي شعريّة الكلام.[90]

و«معاني النّحو» لدى الجرجاني هي مقوّم التّعليق. فالجملة - حسب تصور نظريّ في غاية الإحكام والتّجريد - مجموعة من المحلاّت الإعرابيّة. والمحلّ يقتضي

(88) الزّجّاجي، الإيضاح في علل النّحو، تحقيق مازن مبارك، بيروت: دار النّفائس، 1973، ص 69.

(89) راجع السّكّاكي، مفتاح العلوم 37. وانظر الجرجاني، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، (لأبي علي الفارسي) تحقيق كاظم بحر المرجان، العراق: وزارة الثّقافة والإعلام، 1982.

(90) لنا في هذا المجال نص لافت جداً شرح فيه الجرجاني قوله تعالى: «اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا.» مريم 19 : 4 والدّلائل 182.

العمل النّحويّ. ولذلك يقولون مجرور في محلّ نصب لأنّهم ينظرون في الجملة من حيث هي مجموعة محلاّت وعوامل نحويّة. وإن البحث المتأنّي الصّبور يمكّننا من أن ننظر في باب مثل التّقديم والتّأخير أو الشّرط والجزاء لنتبيّن ما انتهى إليه التّفكير اللّسانيّ عند العرب من عمق نظريّ ومن دقة منهجيّة.

وقد ذهب روّاد الفكر اللّغويّ العربيّ إلى أنّ اقتران الدّال بالمدلول لا يتقوّم بمنطق ولا يتأسّس على بعد طبيعيّ. واستدلّوا على ذلك بمنهج حجاجيّ يتعقّب البرهان والدّليل، من ذلك امتناع تحوّل العبارة إلى المجاز لو أنّ العلاقة كانت سببيّة بين طرفيْ العلامة اللّغويّة على حدّ فكرة ذكيّة لأبي يعقوب السّكاكي الّذي يجعل العلاقة مثبّتة على الاختصاص بين الدّال ومدلوله. وهذا الاختصاص، متى حدث بين دالّ ومدلول، امتنع نقله إلى مدلول آخر إلاّ بقرينة. ويورد السّكاكي حججا على اعتباطيّة العلاقة، من ذلك أنّ اللّفظ لا يتأتّى له أن يكون إسم علم. ثمّ ظاهرة الاشتراك بأن يكون لمدلول واحد دالاّن مثل النّاهل للرّيّان وللعطشان.[91]

والدّليل، بفعل الاقتران والاختصاص بمدلوله، يمتنع انفكاكه عنه. فمتى حدثت العلامة تقلّص الاعتباط. وصارت العلاقة تبدو كأنها أصليّة، لا سيّما في إسم العلم. فإذا ناديت رجلا بإسمه بدا لك الإسم كأنّه الرّجل عينه «وإذا عرفت أنّ دلالة الكلمة على المعنى موقوفة على الوضع وأنّ الوضع تعيين الكلمة بإزاء معنى بنفسها وعندك علم أنّ دلالة معنى على معنى غير ممتنعة، عرفت صحّة أن تستعمل الكلمة مطلوبا بها نفسها تارة معناها الّذي هي موضوعة له ومطلوبا بها أخرى معنى معناها بمعونة قرينة. ومبنى كون الكلمة حقيقة ومجاز على ذا.»[92] وعلى هذا الضّرب من التّمييز الدّقيق نشأ التّفكير في مجازيّة الكلام انطلاقا من الوضع اللّغويّ الأصليّ الّذي يسعى فخر الدين الرّازي إلى أن يضع له علما في المسألتين الثّالثة والثّلاثين والرّابعة والثّلاثين،[93] إذ يقرّر أنّ «اللّفظ المفرد لا يفيد البتّة مسمّاه لأنّه ما لم يُعلم كون تلك اللّفظة موضوعة لذلك المعنى لم يُفدْ شيئا. ولكنّ العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللّفظ وذلك المعنى.»[94] وهكذا يرتبط

---

(91) انظر السّكاكي، مفتاح العلوم. ص 168 وما بعدها.

(92) م ن . 169.

(93) الرّازي، مفاتيح الغيب 1: 23 .

(94) م ن . ص ن.

الإسم بمسمّاه ارتباطا صوريّا وتخييليّا. ونقف في موضع آخر لدى الرّازي على نصّ متطوّر جدّا في اللّغويّات العربيّة مفاده «أنه ليس الغرض من وضع اللّغات أن تفاد بالألفاظ المفردة لأنّ إفادة الألفاظ المفردة لمسميّاتها تتوقّف على أسبقيّة العلم»[95] بوضعها لهذه المسمّيات ممّا يؤدّي إلى لزوم الدّور. «بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسميّاتها تمكين الإنسان من تفهّم ما يتركّب من تلك المسمّيات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة.»[96] ويميّز الرّازي بين المعاني الّتي تكثر الحاجة إلى العبارة عنها وما لا حاجة ملحّة إلى التّعبير عنه. ففي القسم الأوّل لا بدّ من وضع اللّفظ بإزاء مسمّى. وفي القسم الثّاني تخلو اللّغة من العبارة عنه. وينتهي إلى أنّه «لا يجب أن يكون لكلّ معنى لفظ يدلّ عليه. بل ولا يجوز لأنّ المعاني الّتي يمكن أن يُعقل كلّ واحد منها غير متناهية.»[97] **ودلالة الألفاظ وضعيّة، على أن نفهم الوضع على أنّه يمرّ بمرحلتين : مرحلة الوضع ومرحلة ما بعد الوضع. ففي بداية اتّصال الأسامي بمسميّاتها تكون العلاقة مرنة. ثمّ تبدأ في التّمكّن حتّى تصير كأنّها أصليّة وإلزاميّة لمّا تتعاقب عليها سياقات التّركيب. فغلبة الاستعمال تضفي على العلاقة بعدا أصليّا. وإفادة الألفاظ المركّبة إفادة عقليّة ولا تتحوّل الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز إلاّ متى كانت متمكّنة في الاصطلاح**، إذ تقول العرب ظمأ إلى الماء. فلمّا كثر وغلب على كلامهم قالوا : ظمئت إلى لقائك.

ويعرّف السكاكي الوضع بأنّه «عبارة عن تعيين اللّفظة بإزاء معنى بنفسها.»[98] ويرى القاضي عبد الجبار أنّ الإفادة من الكلام لا تحصل إلا بـ « تقدّم العلم

(95) الرّازي، المحصول 7 .

(96) م ن . ص ن .

(97) م ن 66.

(98) السّكّاكي، مفتاح العلوم 169 . يرى الرّازي أنّ دلالة الألفاظ ليست ذاتيّة. فلو كانت كذلك لكانت لا تختلف باختلاف الأمم، ولكانت كلّ لغة قائمة في قائلها لا يحتاج إلى تحصيلها بل لحصّل كلّ واحد على لغة خاصّة به. وينكر التّناسب بين الإسم ومسمّاه بما يحدث تخصيصا. فحضور لفظ مّا بالبال ليس أولى من غيره بأن يقع على مسمّى. وإنّما اقتضاه زمن حدثت فيه المواضعة من غير أن يكون بينهما مناسبة. ويورد الرّازي مثالا ذكيّا عن حدوث المواضعات فـ«لو جُمع جَمْعٌ من الأطفال في دار بحيث لا يسمعون شيئا من اللّغات، فإذا بلغوا الكبر، لا بد أن يحدثوا فيما بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضا. وبهذا الطّريق يتعلّم الطّفل اللّغة من أبويه ويُعرّف الأخرس غيره ما في ضميره.» المحصول 59. فعلى هذا النّحو من الاستدلال يتبيّن أنّ اللّغات اصطلاحيّة .

بالمعنى.»[99] وينتهي إلى صياغة دقيقة لمسألة طالما عبّر عنها روّاد الفكر بصيغ لم تبلغ الوضوح والدّقّة اللّتين عبّر بهما في قوله : «إذا كان ابتداء اللّغة يتعلّق بالاختيار والمواضعة لم يمتنع في الثّاني النّقل والتّحويل بالاختيار.»[100] فاللّغة في سياقها التّطوّريّ ينتقل فيها حكم اللّفظة عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز. وممّا أفلح القاضي عبد الجبار في فهمه وتحليله أنّ اللّغات إنّما تتغيّر ألفاظها بحسب الدّواعي والأغراض وأنّ الإسم لا يغيّر من حال المسمّى. فلو أنّك سمّيت البياض سوادا لم يحوّل الإسم من حقيقة البياض. فاللّغة لا تغيّر ما بجوهر الأشياء. و«الإخبار عن الشّيء لا يغيّر من حاله»[101] واللّغة لا تكسب المعاني أحوالا لم تكن عليها.

4 مقام مجازيّ :

إنّ العلامة تترك مجالا غير متماسك بين دالّها ومدلولها، وذلك ما يجعل للمجاز وللشّعر محلاّ لإعادة التّسمية والتّفنّن في العبارة. فلو كانت الأسماء أصليّة وعلاقة دالّها بمدلولها علاقة طبيعيّة، لما كان المجاز ممكنا في الكلام. على أن اللاّفت للنّظر في كلام القاضي عبد الجبار هو أنّ الإخبار ليس كلاما في الأشياء. وإنّما يحصل للمتكلم ظنّا واعتقادا. والمجاز - على حدّ تعريف من أبدع التّعريفات الّتي يصوغها ابن رشيق هو «أن تتّسع نفس المرء في الظّنّ والحساب.»[102]

وليس من شكّ في أنّ الأسماء غير المسمّيات. وإنّما هي صورها. إلاّ أنّ «المعاني تلزمها الأسماء. ويعتادها أهل اللّغات على مرّ الأيّام حتّى تصير كأنّها هي وحتّى يشكّ قوم، فيزعمون أنّ الإسم هو المسمّى، وحتّى زعم قوم أفاضل أن الأسامي بالطّباع تصير إلى مطابقة المعاني.»[103] فالمعاني لا يمكنها أن تكون إلاّ إذا ما لازمت الأسماء ودخلت في حكم العادة وما يرسخ في الطّباع حتّى يلتبس الأمر. فيبدو

---

(99) القاضي عبد الجبار، المغني 5: 172 .

(100) م ن . 173 .

(101) م س . ص ن .

(102) ابن رشيق، العمدة 1: 169 .

(103) التّوحيدي وابن مسكويه، الهوامل والشّوامل 274.

المسمّى كأنّما هو الإسم. «فليس بعجب أن يألف إنسان إسم نفسه حتّى إذا غُيّر ظنّ إنّما يُغيَّر هو. وإذا دُعيَ بغير إسمه، فإنّما دُعيَ غيره، بل يرى كأنّما بُدّل به نفسه.»[104] فالأسماء تُحدث تصوّرات للمعاني. فـ «لو أنّك نقلت إسم الفحم إلى الكافور فيما بينك وبين آخر، لكان متى ذُكر الفحمُ تُصُوّر السوّاد.»[105]

ولقد حدث انسجام في اللّغة بين أسمائها ومسمّياتها في أنظمة وأنساق تقوم على التّرادف والتّلازم والمطابقة وعلى الاشتراك والتّضادّ والتّضمّن. ولا يخلّ ذلك بالبيان والإفهام. ولا يحدُث ما سمّاه ابن حزم «تخليط المعاني».[106] والأشياء – في نظر ابن سينا – أعيان أو صور. وأمّا الألفاظ، فهي العبارات. والكتابة دالّة على اللّفظ. واللّفظ دالّ على الصّورة الذّهنيّة. والصّورة دالّة على العين. ويصوغ فكرة دقيقة عن اللّفظ باعتباره لازمنيّا. فقولنا : «زيد» لا تحتمل زمنا لها. والكلمة تدلّ على معنى وزمان مثل «مشى». والقول في تعريفه هو ما كان لفظا مركّبا. وهذه الجهود الاصطلاحيّة كانت تدلّ على اهتمام دقيق باللّغة في شتّى الإمكانات الّتي تتيحها للدّارس.

وكان المعنى مجال درس فلسفيّ. وأهمّ وجوهه ما انتهى إليه الغزالي من أنّ المعاني من حيث أسبابُها المدركة لها ثلاثة : محسوسة ومتخيّلة ومعقولة. فالمحسوسة مجالها درك المرئيّات بالبصر والمتخيّلة وظيفتها صون صور المرئيّات في الذّهن والخيال بعد انقضاء الإبصار. ثمّ القوة العقليّة ودورها التّجريد وخزن صور الأعيان. فالإنسان «إذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق [...] بل يدرك الفرسيّة المجرّدة المطلقة متنزّهة عن كلّ قرينة.»[107] ثم يضيف الغزالي قوّة رابعة هي المفكّرة بما هي قدرة على تفصيل الصّور الواقعة في الخيال وتقطيعها وتركيبها كأن يركّب الإنسان بمفكّرته صورة لشخص نصفه إنسان ونصفه فرس،[108]

(104) م ن. ص ن.

(105) م ن 275.

(106) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** 1 : 20.

(107) الغزالي، **المستصفى** 1 : 22 .

(108) هذا موضع دقيق لنشأة الشّعريّة والتّخييل في الكلام. راجع سمير أحمد معلوف، **حيويّة اللّغة بين الحقيقة والمجاز : دراسة في المجاز الأسلوبيّ واللّغويّ**، دمشق : اتّحاد الكتّاب العرب، 1996، الفصل الثّالث : حيويّة اللّغة ومظاهرها، ص 163 وما بعدها.

إلاّ أنّ المفكّرة لا تقدر إلاّ على التّصرّف في الصّور الحاصلة لها في الخيال بالتّفريق والتّأليف. فالتّخيّل لا يمكنه أن يدرك «المعاني المجرّدة العارية عن القرائن.»[109] والتّخيّل لا يكون إلا بمقدار مخصوص وشكل مخصوص ووضع مخصوص. ويتعمّق الغزالي اقتدار العقل على بناء التّصوّرات المطلقة من الفرس العين إلى الفرسيّة المجرّدة، ومن شكل من السّواد إلى السّواديّة المطلقة ملتفتا إلى مصطلحات المناطقة في قولهم بالقضايا الكلّيّة المجرّدة وإلى المتكلّمين القائلين بالأحوال والوجوه والأحكام وحتّى إلى أرباب المقامات في تصوّراتهم وأحوالهم.

وإنّ في اللّغة أسماء تقع على معان شتّى تتعارض مع مبدإ الاختصاص. وهو «اختصاص كلّ معنى بإسمه دون أن يشاركه فيه غيره حتّى يصحّ عندنا أنّ هذا الإسم مرتّب بخلاف هذه الرّتبة.»[110]

وعلى هذا النّحو الدّقيق من البحث في مسألة المعنى في التّراث العربيّ تنوّعت المشاغل. وتطوّرت. ودقّت مناهج الدّرس. وتبلورت حتّى انتهت إلى تناول نظريّ ارتقى بالظّاهرة اللّغويّة العربيّة إلى مرتبة مبحث كليّ. ففي نصّ ممتاز من حيث تصوّراته النّظريّة وثراء مادّته التّحليليّة يرسم حازم القرطاجنّي على شكل هندسيّ مثلّثا دلاليّا يضع فيه أركان الدّلالة. فيستخرج ما سمّاه ثلاثة أشكال من الوجود :

- وجود أوّل : الأشياء الموجودة في الأعيان.
- وجود ثان : الصّور الحاصلة في الأذهان.
- وجود ثالث : الخطّ المقيم لهيئات الألفاظ.

فالوجود الأوّل هو الأشياء خارج الإدراك. والوجود الثّاني هو كيفيّة إدراك الأشياء وتحويلها إلى صور ذهنية؛ هي صور للأشياء، أي إمكانيّة تخيّل للشّيء دون أن تكون المرجع الأصليّ الحقيقيّ. وأمّا الوجود الثّالث، فهو رسم ينقل الصّور ويُقيم الهيئات والصّفات في الأذهان.[111] وممّا يقرّب هذه المسائل النّظريّة ما أورده الرّازي في

(109) الغزالي، المستصفى، 1 : 22 .

(110) م ن . ص ن.

(111) المنهاج 122.

المسألة الخامسة والثّلاثين في قوله : «للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان. ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدلّ على المعاني لأنّ المعاني هي الّتي عناها العاني. وهي أمور ذهنيّة.»[112] ويؤكّد أنّ الألفاظ ما وُضعت للدّلالة على الموجودات الخارجيّة بل وضعت للدّلالة على المعاني الذّهنيّة. فنحن نسمّى الشّيء بغير إسمه. فلا يُغيّر ذلك من جوهره. فاختلاف الأسامي لاختلاف الصّور الذّهنيّة ممّا يؤكّد أنّ اللّفظ إنّما هو موضوع للدّلالة على الصّور الذّهنيّة. ويستدلّ على ذلك بأنّ الإنسان إذا رأى جسما على بُعْد. وظنّه صخرة حَصُلَ له الاعتقاد بأنه صخرة حتّى إذا اقترب منه وشاهد حركته حُصُلَ له أنّه طير. فإذا زاد قربا انتهى إلى أنّه إنسان. وهكذا. **فالشّيء ملتبس بما يعتوره من الأوهام والأخيلة والتّصوّرات. والإسم لا هو مبدّل من ذات الشّيء، ولا هو محدّد له. وإنّما هو عبارة عمّا حصل من إدراك حوله.** فهذا الجسم، ههنا، سُمّيَ، حسب مستويات إدراكه بالبصر ونَقْلِ ما أُدرك إلى الذّهن، صخرة فطيرا فإنسانا. وكلّ حالة من الإدراك أتاحت صورة عن الجسم العين المرئيّ. «فاختلاف الأسماء عند اختلاف التّصوّرات الذّهنيّة يدلّ على أنّ مدلول الألفاظ هو الصّور الذّهنيّة لا الأعيان الخارجيّة.»[113] ولو كان اللّفظ محدّدا للموجود الخارجيّ للزم، لو قال الواحد : هذا قصير وقال آخر : هذا طويل، أن يكون قصيرا وطويلا معا. وهكذا. ولذلك فإنّ الألفاظ دالّة على المعاني الذّهنيّة. ولا تدلّ على الأشياء الخارجيّة. فيكون القول بقصير وطويل حكمين نتجا عن اختلاف الصّور.[114]

وإنّ التّفكير اللّغويّ العربيّ انطلق من حدوث المواضعة من نصّ عميق الدّلالة لابن جنّي يقول فيه بأن «يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا. فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكلّ واحد منها سمة ولفظا إذا ذُكر عُرف به ما مسمّاه ليمتاز عن غيره وليُغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين. فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلّف إحضاره.»[115] فالإسم علامات مميّزة يصير للمتكلّم بها نفوذ على

(112) الرّازي، مفاتيح الغيب 1: 23 والمحصول 66 – 67 .

(113) م س. ص ن. وانظر كذلك: 1: 68.

(114) هذا موضع هامّ لفهم حدوث شكل مخصوص من الإدراك والوهم والخيال نشأت عنه المخاطبات الشّعريّة.

(115) الخصائص، ج1: 45. ولمزيد النّظر، راجع أبا نصر الفارابي، كتاب الحروف، ص 135 وما بعدها.

صور الموجودات. وقد هجم اللّغويون بأفكارهم على اللّغة. فرتّبوها. وفصّلوها. وهذّبوها؛ هذا البحث الّذي استغرق نصوص اللّغويّين الأولى انتهى إلى أن مبدأ اللّغات وضعيّ.»[116]

وقد اجتهد الفكر اللّغوي في استخراج ثلاث مراتب لطرائق وقوع اللّفظ على المعنى. هي دلالة المطابقة بأن يعيّن اللّفظ معناه، كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، ودلالة التّضمن. فلفظ بيت يدلّ على السّقف على سبيل التّضمن مادام البيت يتضمّن السّقف، ودلالة الالتزام، كدلالة لفظ السّقف على الحائط، وإن كان في الأصل غير موضوع للحائط ولا هو متضمّن له. وإنّما ملازم له لا ينفكّ عنه. وانتهى اللّغويّون إلى التّحذير من دلالة الالتزام لأنّها لا تقف عند حدّ. ودعوا إلى الاقتصار على دلالتيّ المطابقة والتّضمّن.[117] **وهذا التّصوّر النّظريّ له نتائج خطرة على مجال هامّ مثل الصّورة الشّعريّة وتأويل مجازيّة الكلام**، ممّا يمثّل هذا الباب النّظري وضعا لأسسه حتّى نتبيّن الأسباب العميقة المحدّدة لأشكال بناء المعنى الشّعريّ في أدب العرب.

ويوغل الغزالي بنا في القضايا النّظرية المجرّدة في بحث في غاية التّطور في اللّغويّات العربيّة. فالألفاظ المتعدّدة مضافةً إلى المسمّيات المتعدّدة تكون مترادفة أو متباينة أو متواطئة أو مشتركة. فالمترادفة هي الألفاظ المختلفة المتواردة على مسمّى واحد كاللّيث والأسد. والمتباينة هي الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة وهي الأكثر. والمتواطئة هي المنطبقة على أشياء متغايرة بالعدد ومتّفقة بالمعنى كوقوع إسم الرّجل على زيد وعمرو وبكر وإسم الجسم على السّماء والأرض والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسميّة و«كلّ إسم مطلق ليس بمعيّن ينطبق على آحَاد مسميّاته الكثيرة بطريق التّواطؤ كإسم اللّون للسّواد والبياض والحمرة.»[118] وأمّا المشتركة فهي الأسامي المنطبقة على مسمّيات مختلفة لا

(116) هذا موضع إشكاليّ نجد له استقصاء مدققا لدى الرّازي. فهو يقف على آراء القوم في أصل اللّغة ثم يردّ عليهم. راجع المحصول 58 – 64.

(117) انظر كذلك الرّمّاني، النّكت في إعجاز القرآن، ص 102 وما بعدها .

(118) الغزالي، المستصفى، 1: 21 . وراجع تفصيل هذه القضايا لدى العسكري، التّلخيص في معرفة أسماء الأشياء، بيروت : دار صادر، ط 2 / 1993. فقد جمع أسماء الأشياء المتقاربة في المعنى، انظر الباب السّادس عشر : في ذكر الأطعمة، ص ص 364 – 390.

تشترك في الحدّ والحقيقة كإسم العين للعضو الباصر والميزان ولعين الماء وللذّهب وللشّمس. ويدقّق الغزالي النّظر في هذه المواقع النّظريّة. فيحذّر من اشتباه الأمر بين المشترك والمتواطئ ومن اللَّبس بين المترادفة والمتباينة، وقد فسّر ذلك بالمصطلحات المنطقيّة.

وذهب التّوحيدي وابن مسكويه إلى أنّ اختلاف الألفاظ بحسب اختلاف المعاني، أي المتباينة هو سبب وضع الكلام. وقلّصا من أهمّية بقيّة الأقسام الّتي دعت إليها بعض الحاجات مادامت المعاني بلا نهاية والدّلالة بالتّواطؤ مثلا متناهية محصورة محصاة بالعدد. ويستخرجان أحوالا خمسة لدلالة اللّفظ على المعنى. وهي :

أ) المتّفقة : اتّفاق اللّفظ والمعنى.

ب) المتباينة : اختلاف اللّفظ والمعنى.

ت) المتواطئة : اتّفاق الألفاظ واختلاف المعنى.

ث) المترادفة : اختلاف الألفاظ واتّفاق المعنى.

ج) المشتقّة : أن تكون اللّفظة مركّبة. فيتفّق بعض حروفها وبعض المعنى. وتختلف في باقي الحروف.

وإنّ الحاجة إلى وضع الكلام اقتضاها قسم واحد هو أن تختلف الألفاظ بحسب اختلاف المعاني. وهي المسمّاة المتباينة. وأمّا بقيّة الأقسام، فلها دواعيها إذ لم تقع بالقصد الأوّل. وبيّن التّوحيدي وابن مسكويه أنّ المعاني والأحوال العارضة للنّفس كثيرة وبلا نهاية. وإذا قُسّم الكثير على القليل اشتركت عدّة معان في لفظ بعينه. ولذلك وُجدت لفظة واحدة دالّة على معان كثيرة مثل لفظة العين.[119] فالعين آلة النظر وعين الماء وعين الرّكبة وعين الميزان والمطر الّذي لا يقلع أيّاما والجاسوس والذّهب والذّات وغيرها.[120]

وأمّا التّرادف، فيردّه الرّازي، في البدء، إلى القدرة على الفصاحة وإلى مقتضيات

(119) م س، ص ن.

(120) راجع التّوحيدي وابن مسكويه، الهوامل والشّوامل 7 – 8 .

الوزن في الشّعر لامتناع بعض الأسماء على وزن البيت وقافيته وإلى مقتضيات السّجع والقلب والجناس وسائر أصناف البديع. وربّما، أيضا، دعا، إلى ذلك، تأدية المقصود بعبارة عند نسيان الأخرى. وهذه دواع لا يعتدّ بها. وإنّما يرى وجها وجيها هو اصطلاح قبيلتين واشتهار الوضعين معا. وقد ذمّ التّرادف لإخلاله بالفهم. فعند التّخاطب، إن سمّى المتخاطبان صورة الشّيء الواحد بإسمين مختلفين، امتنع عنهما التّفاهم وازدادت المشقّة بتعلّم اللّفظين معا في كلّ المترادفات. فالتّرادف من اللّغة. وليس من الكلام؛ إنّه من الاستبدال لا من التّوزيع. فواضع اللّغة هو الّذي يرادف بين ألفاظها لا المتكلّم بها. وبعد سؤاله عن دواعي التّرادف، يسأل هل يصحّ قيام المترادفين مقام بعضهما؟ فهما يفيدان فائدة واحدة في الظّاهر. لكن في اللّغة فويرقات معنويّة يتقوّم بها البعد الشّعريّ في الكلام. ويسأل هل نسمّي ترادفا لفظين من لغتين مختلفتين؟ ونصوغ مثالا لما يقصده مثل عبارة صورة و Image. وهل يتعاوضان في التّركيب؟ وأمّا إذا كان أحد المترادفين أوضح، فيكون شرحا للثّاني.

ويورد تعريفا دقيقا للّفظ المشترك فهو «الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أوّل لا من حيث هما كذلك.»[121] وهذا التّعريف احترز به عمّا يدلّ على الشّيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز. فالحقيقتان موضوعتان وضعا أوّل. وأمّا قوله : «من حيث هما كذلك»، فاحترز به عن اللّفظ المتواطئ لأنّه يتناول الماهيات المختلفة لا من جهة كونها مختلفة، وإنّما من حيث هي مشتركة في معنى واحد.

ومن دواعي وجود الاشتراك في اللّغة أنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية و«المتناهي إذا وزّع على غير المتناهي لزم الاشتراك.»[122] وللرّازي تخريج ذكيّ في هذا المستوى من الإشكاليّة. فـ«الأمور الّتي يقصدها المسمّون بالتّسمية متناهية.»[123] و«إنّهم لا يشرعون في أن يسمّوا كلّ واحد من الأمور الّتي لا نهاية لها. فإنّ ذلك ممّا لا يخطر ببالهم. فكيف يقصدون تسميتها؟ بل لا يقصدون إلاّ إلى تسمية أمور متناهية.»[124] لكنّ اللاّمتناهي من المعنى لا يثير مشكل الإسم. وإنّما

(121) الرّازي، المحصول 96 .

(122) م ن 97 .

(123) م ن . ص ن.

(124) م ن 97 – 98 .

وجوده هو المشكل. فكيف نتصوره، ولا مجال له ولا حدّ ولا صفة؟ وفي هذا المستوى من البحث في اللاّمتناهي تبدو أهمّية دراسة المجاز في الشّعر من حيث هو تكثيف طاقة اللاّمتناهي في الكلام. ففي كلّ مواضعة تنفلت الأشياء من التّسمية. وتبقى منها صور عديدة بلا أسماء ولا سمات. ورغم تعدّد الصّور حول الشّيء الواحد من حيث أشكاله وألوانه وصفاته، فإنّ المواضعة لا تحيط بالأشياء. والشّعر ينشأ في هذا المستوى. فإذا كانت الأشياء مسمّاة وواضحة، فلماذا الشّعر؟ فالشّاعر يتدارك ما لم تقله العلامة بالصّورة. وما الدّاعي إلى المجاز؟ ذاك هو الأفق الإشكاليّ الّذي تفتحه هذه الدّراسة.

ومن النّاس من يقول بامتناع الاشتراك مادامت المخاطبة باللّفظ المشترك لا تفيد فهم المقصود على سبيل التّمام. ويرى الرّازي أنّه لا جدال، في هذا الإشكال الّذي بلورته المذاهب وهذّبته المناظرات، في أنّ الفهم التّامّ لا يحصل من سماع اللّفظ المشترك خاصّة الأسماء المشتقّة لأنّها لا تدلّ على تعيّن الموصوفات أصلا. وأسماءُ الأجناس لا تدلّ على أحوال المسميّات لا نفيا ولا إثباتا. وينتهي إلى أنّ المواضعة تتبع أغراض المتكلّم. والإنسان قد يكون غرضه أن يعرّف الشّيء على الإجمال أو على التّفصيل.

هل وضع الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك أم - مثلما هو الشّأن في التّرادف - وضعت قبيلة إسما ووضعت أخرى إسما آخر. ثمّ شاع الوضعان. ونُسيت نسبتهما إلى القبيلتين بفعل التّطور في اللّغة؟ ردّ البعض الاشتراك إمّا إلى التّواطؤ وإمّا أن يكون حقيقة في الواحد، مجازا في الآخر، مثل لفظ العين. فإنّه «وُضع أوّلا للجارحة المخصوصة ثمّ إلى الدّينار لأنّه في الغرّة والصّفاء كتلك الجارحة، وإلى الشّمس لأنّها في الصّفاء والضّياء كتلك الجارحة ، وإلى الماء لوجود المعنيين فيه.»[125] وهكذا يطوّر الرّازي النّظر حتّى ينتهيَ إلى أنّ اللّفظ كان حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر. ثمّ خفيَ ذلك.[126]

والاشتراك قليل في اللّغة. فلو كان غالبا عليها لعطّل ذلك فهم غرض المتكلّم وأخلّ بالتّفاهم. ففي المشترك يتردّد الذّهن بين المفهومات. وربّما يحمل السّامع

(125) م س 99 .

(126) فكرة الخفاء هذه تتيح للدّارس مجالا ثريّا للبحث في التّحوّلات من المجاز إلى الحقيقة.

اللّفظ على غير المراد، حتّى «قال أصحاب المنطق: إنّ السبّب الأعظم في وقوع الأغلاط حصول اللّفظ المشترك.»[127] ولذلك كانت القرينة ذات شأن في هذا الموضع لأنّها تمنع حصول عدم الفهم من الاشتراك. لا «كمن قال لعبده: اعط الفقير عينا على ظنّ أنّه يفهم من مراده الماء. ثم إنّه يُعطيه الذّهب. فيتضرّر السيّد به.»[128] ويؤكّد الرّازي ألاّ حاجة للإنسان إلى المشترك. فهو يطلع غيره على حاجته ليستعين به في تكميل مهمّات معيشته. وذاك ما تتكفّل به الألفاظ المفردة لا المشتركة. ومن أمثلة الاشتراك في القرآن : «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ.»[129] فإنّه بمعنييّ الإقبال والإدبار.

ويمكن أن نتبيّن أهمّ المصطلحات البلاغيّة وما يرجح منها على غيره أو على قسيمه وما يداخله لَبس، فلا سبيل إلى تمييزه إلاّ بضرب من التّأويل. وهو من أهمّ ما بحث فيه الرّازي، إذ يمكن حصول تعارض بين الاشتراك والنّقل. ففي النّقل يكون اللّفظ لحقيقة مفردة في بعض الأوقات. والمشترك مشترك في كلّ الأوقات. والاشتراك لا يقتضي نسخ وضع سابق. والنّقل يقتضي النّسخ. والاشتراك يطلب القرينة أو يستغني عنها. وبحصول القرينة يعرف المخاطب المراد على التّعيين. وأمّا في النّقل، فربّما لا يعرف المخاطب النّقل الجديد. فيحمله على المفهوم الأوّل.

---

(127) م ن 107

(128) م س. ص ن.

(129) التّكوير 81: 17 . وانظر من الدّراسات ما كُتب. بعنوان الأضداد :

– الجاحظ، المحاسن والأضداد، بيروت : دار إحياء العلوم، تحقيق محمد سويد، ط 1 / 1991 ، راجع محاسن المخاطبات ص ص 20 – 24.

– السّجستاني، أبو حاتم، سهل بن محمّد، (... – 248 هـ = ... – 862م) كتاب الأضداد، تحقيق ودراسة محمّد عبد القادر أحمد، القاهرة : مكتبة النّهضة المصريّة، 1991.

– قطرب، محمد بن المستنير، (... – 206 هـ = ... – 821م) الأضداد، تحقيق حنّا حدّاد، الأردن :دار العلوم، ط 1 / 1983.

– الصّاغاني، الرّضي، (577 هـ – 650 هـ – 1181م – 1252م) الأضداد. تحقيق أحمد عبد القادر أحمد، القاهرة : مكتبة النّهضة المصريّة، 1989.

– ابن السّكيت، (يعقوب بن اسحاق) (186 هـ – 244 هـ = 802م – 858م) الأضداد، بيروت : المطبعة الكاثوليكيّة، 1912.

– ابن الدّهّان، البغدادي، (494 هـ – 569 هـ = 1100م – 1174م) الأضداد، تحقيق محمّد حسن آل ياسين، بغداد : نفائس المخطوطات، ط 3 / 1963.

– ابن الأنباري، محمد بن القاسم، (271 هـ – 328 هـ = 884م – 940م) الأضداد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، 1960.

– أبو الطّيب اللّغويّ، عبد الواحد بن علي، (... – 351 هـ = ... 962م) الأضداد في كلام العرب، دمشق : مطبوعات المجمع العلميّ، 1963.

ويحدث الخلط. والاشتراك يحصل بوضع واحد. والنّقل يتوقّف على وضع أول. ثمّ يُنسخ. وربّما سمع السّامع استعمال لفظ في المعنى الأوّل وفي المعنى الثّاني. ولا يعرف أنّه نقل من الأوّل إلى الثّاني. فيذهب في ظنّه أنّه مشترك. وهكذا، فالمشترك يكون في أصل الوضع. وأمّا السياق، فلا يرشّح إلاّ معنى واحدا.

ويحدث التّعارض بين الاشتراك والمجاز. فالمجاز أكثر من الاشتراك. واللّفظ إذا تجرّد من القرينة حُمل على الحقيقة. وإن لم يتجرّد حُمل على المجاز. فلا يعرى في الحالين عن تعيين المراد. وأمّا المشترك، فلا يفيد مرادا بعينه إذا خلا من القرينة. وهذا رأي من يرى المجاز أولى من الاشتراك. والسّامع للمشترك إذا سمع القرينة معه علم المراد. وإن لم يسمع توقّف. فلا يحصل إلاّ الجهل بمراد المتكلّم. واللّفظ المحمول على المجاز بالقرينة قد يسمع فيه السّامع اللّفظ. ولا يسمع القرينة. و يحمل الكلام على الحقيقة. فيحصل الجهل بمراد المتكلم واعتقاد ما ليس بمراد مرادا. وهذا مذهب من يرى الاشتراك أولى من المجاز. والاشتراك يحصل بوضع واحد. و«أمّا المجاز، فيتوقف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة التّي لأجلها يحسن جعله مجازا وعلى تعذّر الحمل على الحقيقة.»[130] واللّفظ المشترك إذا ما دلّ على تعذّر أحد مفهوميه يُعلم أنّ الآخر مراد. «والحقيقة إذا دلّ الدّليل على تعذّر العمل بها، فلا يتعيّن فيها مجاز يجب حملها عليه.»[131] و«اللّفظ المشترك يفيد أنّ المراد هذا أو ذاك. ودلالةُ اللّفظ على هذا القدر من المعنى حقيقة لا مجاز. والحقيقة راجحة على المجاز. فالاشتراك راجح على المجاز.»[132] و«صرف اللّفظ إلى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة. وحملُه على الاشتراك لا يقتضي ذلك.»[133] والمخاطَب، في صورة الاشتراك، يبحث عن القرينة إذ لا يمكنه العمل بدونها. وفي صورة المجاز لا بدّ من القرينة لأنّه بدونها لا يمكنه العمل. ففي الحالة الأولى يبعد احتمال الخطأ. وفي صورة الاشتراك يحصل الفهم بأدنى القرائن. وفي صورة المجاز لا يحصل رجحان المجاز إلاّ بقرينة قويّة جدّا.

---

(130) م س 154.

(131) م ن 155.

(132) م ن . ص ن.

(133) م ن . ص ن .

ولولا أنّ هذا الموضع ليس لاستقصاء هذه القضايا لأفضنا فيها القول، إلاّ أنّ ذلك يخرجنا عن قصدنا وبغيتنا. **فهذه المسائل ممّا يمسّ خصائص اللّغة الشّعريّة. فاللّغة الّتي تقوم على هذه التّعارضات بين الاشتراك والنّقل والمجاز والتّرادف تثري طاقة الإيحاء والرّمز وتوجد مسالك لبناء الجمال في الشّعر.**

ومن أدقّ التّنبيهات ما أشار إليه حازم القرطاجنّي في أمر المعاني الّتي لا وجود لها خارج الذّهن. وإنما هي «أمور ذهنيّة محصولها صور تقع في الكلام بتنوّع طرق التّأليف في المعاني والألفاظ الدّالة عليها والتّقاذف بها إلى جهات في التّركيب والإسناد.»[134] فالتّقديم والتّأخير مثلا تصرّف في العبارة لا وجود له خارج الذّهن.

وانتهى الفكر اللّغويّ العربيّ إلى قضيّة هي من أعقد قضايا المعرفة اللّغوية. وهي أنّ من المعاني ما لا يمكن تعريفه بالألفاظ. ففي نصّ عميق التّصوّر والنّظر للرّازي يرى أنّنا لا نجد ألفاظا يمكنها أن تحدّد مقدار الحلاوة وصفتها في النّبات وفي الطّبرزذ إلاّ بإجراء الإضافة.[135] فنقول حلاوة الطّبرزذ. فهذا محلّ معنويّ شاغر لم تسعفه العلامات. و«ربّما اتّفق حصول أحوال في نفس بعض النّاس، ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التّعريفات اللّفظيّة.»[136] **ولذلك فإنّ النّظام العلاميّ اللّغويّ لا يفي بالحالات والفروق اللّغويّة والفويرقات المعنويّة، ممّا يؤدّيه أحيانا التّركيب. ويبقى قسم هامّ من الحالات الّتي تعرض للإنسان يتكفّل بها الكلام الشّعريّ من حيث هو احتمال مجازيّ ورمزيّ يحاول جرّ اللّغة إلى هذه المناطق الغضّة حينا والموحشة حينا، حيث المعاني لم تلامسها عبارة ولا أتى عليها إسم. فهل الشّعر - بوجه مّا - يريد استكمال ما عجز نظام العلامات اللّغوية عن الإحاطة به** مادامت «الخاصيّات كلّها ليست لها أسماء قائمة. وكذلك تراكيب الألوان والأراييح والطّعوم ونتائجها»؟[137] ولأنّ المدلولات أوسع من الدّوالّ - على ما ذكرناه من رأي الجاحظ في مسألة البيان - **فإنّ المعاني أكثر من الأسماء،**

---

(134) حازم القرطاجنّي، المنهاج 15.

(135) إجراء الاضافة والنّعتية والبدليّة والتّوكيد باب لاستدراك ما عجز عنه الوضع. فقامت الصّفة مقامه للدّلالة عليه.

(136) المحصول 159.

(137) الجاحظ، الحيوان 1: 570. وانظر قول الرّازي: «المعاني الّتي لا أسماء لها مثل أنواع الرّوائح والآلام.» المحصول 91.

والأشياءَ أوسع من العلامات، والحاجاتِ أكبر من السّمات. وذاك ما جعل الشّعر ممكنا لأنّ الاحتمالات المجازيّة في اللّغة همّها أن تقول ما لم تقله العلامة وما لم يقع عليه الاصطلاح والتّواطؤ. فالبيان قد استحكم في نشأة العلامة وتطوّرها ومختلف التّصوّرات النّظريّة النّاشئة عنها. ومطلبُ الافادة والإفهام كان يسوس هذه التّصوّرات ويوجّهها نحو نتائج كان قد رسمها سلفا للتّخاطب، على أنّنا ينبغي أن نتفطّن إلى أنّ كلّ مرحلة تأسيسيّة عليها أن تنتهج الوضوح والدّقة والصّرامة في علاقة الأسماء بمسمّياتها حتّى توضع القواعد والأصول والأبواب والتّقسيمات، ممّا له نتائج هامّة في تصوّر الوجود وفي بناء صورة للحياة ومعنى.

لقد شكّلت علاقة البيان بالشّعر ضربا من نفوذ ما هو علاميّ على ما هو جماليّ ممّا جعل الشّعر بقدرما صارع الوضع والاصطلاح وأحدث علائق جديدة في أحكام اللّغة ظلّ في قسم كبير منه واقعا في سلطة الإبانة ممّا سنتقصّى مظاهره في مبحث نفوذ البيان على المجاز بعدما حدّدنا أصوله النّظريّة وإطاره في هذا الفصل.

في سلطة البيان على احتمالات الكتابة الرّمزيّة والإيحائيَة وهيمنة الحقيقة على اللّغة وما ترتّب عن ذلك من أشكال منع تصريف المجاز من بناء المخاطبات.

يعزّ على الدّارس أن يقف على نشأة اللّغة. وما يُشكل عليه حقّا ليس أن يضرب في زمن البدايات تقصّيا زمنيّا يراقب فيه ظهور العبارات الأولى على اللّسان. وإنّما كون هذه اللّغة الّتي يدرس لا يعلم تاريخها العلاميّ والرّمزيّ. ولا يدري أهي مازالت تتشكّل في مراحلها الأولى أم أتى عليها زمن استقرّت فيه أشكالها ودلالاتها. ولا يعلم مدى ذاكرتها التّاريخيّة ومحتواها الأسطوريّ ودرجة التصاقها بكيان قائلها. أهي عريقة، ضاربة في القدم أم فتيّة، منفتحة على زمنها؟ وإنّ الإشكال ليزداد عسرا وتعظم الكُلفة إذا ما انتقل الدّارس من اللّغة إلى الشّعر وطلب المقدار الإيحائيّ والرّمزيّ الهاجع في اللّغة والمهدّد بيقظة جارفة وعنيدة ليكوّن التّولّدات الرّمزيّة والإيحائيّة العليا في الكلام وأراد تحديد ما بلغته اللّغة في بناء أنظمتها الجماليّة والشّعريّة. فحدوث الشّعريّة ليس مأتاه الشّاعر فحسب بما يحسّه ويدركه، وإن نُعت بالسّبق والفحولة لأنّ الشّاعر لا يحقّق هذا المقام إلاّ لأنّه سليل لغة تمتلك طاقة رمزيّة وقاعا أسطوريا وأنظمة دلاليّة ومجازيّة ثريّة. **وقد تقول اللّغة في الشّعر ما لا يقول الشّاعر. فهي لجريانها في النّصوص تكتسب رصيدا من الإيحاءات والرّموز إذا أجراها الشّاعر انفلتت منه واتّصلت بذاكرتها ورموزها وقالت ما لا يقول.** والنّظمُ بين الكلمات في الشّعر نظم للتّرميزات والإيحاءات الّتي تكتسبها كلّ كلمة في تاريخها الخاصّ والسّرّيّ في اللّغة. فكما نجد تركيبا بالمعنى النّحويّ، نجد تركيبا آخر رمزيّا، ممّا نريد أن نطلق عليه : نحو الرّموز. وهو ما يكوّن شعريّةَ العربيّةِ؛ بمعنى ما تحتمله العربيّة من تخييل وترميز ومعان.

ولأنّ العرب لم يدركوا نشأة اللّغة، فإنّهم اصطنعوا نشأة خلّصوا فيها ما اعتبروه فصاحة من الوحشيّ والسّوقيّ. وخرّجوا هذا المستوى الأدبيّ من الكلام مؤسّسين

الأصول اللّغويّة على مقولة البيان ومقولة الفهم لأنّه لا يتيسّر التّواصل والتّعايش إذا اضطربت العلامات. ولمّا اصطدموا بالبحث في المجاز، شعروا بأنّه يهدّد الانتظام العلاميّ. فساسوه سياسة بيانيّة. وجعلوا للبيان نفوذا على المخاطبات. وسنّوا حدّا للمجاز لا يتجاوزه. واشترطوا فيه ألاّ يريك مقولة الاختصاص. ووضعوا شروط الانتقال من الحقيقة إلى المجاز. وأقاموا القرائن الضّابطة لشكل التّجوز ومداه. وعدّوا كلّ إخلال بنظام المواضعة يعطّل الفهم إحالةً وتهوّسًا. وهذا الحرص على جعل المجاز قريبا من الحقيقة، تابعا لها، منقادا إلى نفوذها عزّز سلطة البيان على المجاز، ممّا سنتقصّاه بالدّرس في إشكاليّات التّشبيه والاستعارة في شعريّة القدم. فأجمل الاستعارات ما كانت أشدّ إصابة للغرض وأوضح في تبليغ المراد. ففي هذا الضّرب من الاستعارة يظهر الوجه. ويتقارب الطّرفان. وقد منعت هذه الوجهة في تصوّر المجاز من الاهتمام الدّقيق بالجمال الّذي ينشئه المجاز في مختلف مراتبه وصوره وبُناه. فلم يتساءلوا عن جماليّة التّشبيه أو جماليّة الاستعارة. وإنّما ظلّوا يجرون المقياس إجراء نظريّا عامّا لا يختصّ بشاعر أو بجنس أو بعصر. ونشأ عن كلّ ذلك إغفال أنّ المجاز لا يكفّ عن مصارعة الوضع والاصطلاح في اللّغة، مادام النّقّاد والبلاغيّون يختزلونه في وظائف تزيينيّة ويردّونه إلى البيان الّذي يُرسّخ هيمنة الحقيقة على التّواصل.

ويبدو تحكّم البيان في المجاز، في أدقّ مظاهره، في تأويلات المفسّرين. فالزّمخشري، حينما يشرح الآية : «فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى.»[1] وهي عقدة الحبل، يقول : «وهذا تمثيل للمعلوم والنّظر والاستدلال بالمُشاهد المحسوس حتّى يَتصوّر السّامع كأنّه ينظر إليه بعينيه. فيُحكم اعتقاده والتّيقّن له»[2] ممّا صاغه ابن رشيق في عبارة مختصرة «قلب السّمع بصرا».[3] فالوجه الحسّيّ لدى العرب يقرّب المشبّه ويجعله بيّنا. ويقول الزّمخشري: «تقول للأقطع الشّحيح يده مغلولة. ولا يد

(1) البقرة 2 : 256.

(2) الزّمخشري، الكشّاف 1 : 387.

(3) ابن رشيق، العمدة 1: 283.

ثمّة ولا غَلّ. وإنّما هو مثلٌ في البخل.»[4] واعتبر الرّمّاني المجاز «إخراج ما لا يُرى إلى ما يُرى.»[5] فالمجاز لا ينزع إلى إخفاء المعنى حتّى يصير الكلام أمتع وتتشوّق له النّفس فيحصل البعد الشّعريّ. وإنّما يتحكّم هاجسُ الإبانة والفهم في كلّ مسعى تعريفيّ. ويتابع ابن جنّي هذا المنحى ويؤكّده في اعتبار المجاز يُدخل المرء «إلى حيّز ما يُشاهَد ويُلمَس ويعاين.»[6] وابن المعتزّ يعرّف الاستعارة بـ «استعارة الكلمة لشيء لم يُعرفْ بها من شيء عُرِف بها.»[7] والنّصوص الّتي تدعم هذا السّياق كثيرة جدّا، لا يخلو منها مؤلَّف يهتمّ بالبلاغة. ولا يخرج أحد عن هذا التّصوّر الّذي يثوي في ثنايا التّعريفات ويقع في أدقّ التّقسيمات. فالقاضي الجرجاني في معرض تفريقه بين الاستعارة والتّشبيه البليغ يقول : «الاستعارة ما اكْتُفِيَ فيها بالإسم المستعار عن الأصل ونقلتْ العبارة فجعلتْ مكان غيرها. وملاكها تقريب المشبّه ومناسبة المستعار له للمستعار منه وامتزاج اللّفظ بالمعنى حتّى لا يوجد بينهما منافرة ولا يُتبيّن في أحدهما إعراض عن الآخر.»[8] ففي الاستعارة يحلّ المشبّه محلّ المشبّه به لأنّه أدلّ منه على القصد وأوضح في بيان المراد. فيُستغنى بالمستعار منه عن المستعار له. ولذلك وضع حدّ الاستعارة الجيّدة. وعقد فصلا للإفراط في الاستعارة.[9] وعلى هذا المنهج في الفهم والتّحليل سار الآمدي في قوله : «إنّما تُستعار اللّفظة لغير ما هي له إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشّيء الّذي استعيرتْ له ويليق به لأنّ الكلام إنّما هو مبنيّ على الفائدة في حقيقته ومجازه. وإذا لم تتعلّق اللّفظة المستعارة بفائدة في النّطق. فلا وجه لاستعارتها.»[10] ويتّضح هذا التّصوّر بقول ابن الأثير : «إن لم يكن في المجاز زيادة فائدة على الحقيقة، لا يُعدل به.»[11] ويجعل ابن الأثير زيادة الفائدة سبيلا إلى التّمييز بين الحقيقة والمجاز.

(4) الزّمخشري، الكشّاف 4: 147.

(5) الرّمّاني، النّكت 86.

(6) ابن جنّي، الخصائص 2: 443.

(7) ابن المعتز، البديع 412.

(8) القاضي الجرجاني، الوساطة 41.

(9) م ن 429.

(10) الآمدي، الموازنة 1: 201.

(11) ابن الأثير، المثل السّائر 1: 112.

فالعدول لا يكون إلاّ لفائدة، على أنّه ينبغي أن نفهم الفائدة لا بالمعنى البراغماتيّ الصّرف. فالفائدة قد تكون فنّيّة جماليّة. ولذلك يحترز بقوله: «أمّا التّوسّع، فإنّه يذكر للتّصرّف في اللّغة، لا لفائدة أخرى.»[12] وهو يضع تشريعا نظريّا لمجاز الكلام. ويقرّر أحكام الاستعمال. ويستنكر التّوسّع العاري من الفائدة.

وإنّ ابن الأثير هو أوّل من صاغ «القرينة» صياغة نظريّة دقيقة، إذ لم تصله إلاّ إشارات مجملة وتنبيهات عامّة في ثنايا تحليل بعض المجازات. فجعل منها مبحثا مستقلا. واعتبر المجاز متوقّفا على توفّر القرينة، ممّا يتّفق فيه مع أسلافه[13] لأنّ عدم توفّر القرينة يعود بالكلام إلى الحقيقة أو يحمله إلى الإحالة. يقول عن المجاز: «هذا الموضع لا بدّ فيه من قرينة تُفهم من فحوى اللّفظ لأنّه إذا قال القائل: رأيت أسدا وهو يريد رجلا شجاعا، فإنّ هذا القول لا يُفهم منه ما أراد الحيوان المعروف بالأسد. لكن إذا اقترن بقوله هذا قرينة تدلّ على أنّه أراد رجلا شجاعا اختصّ الكلام بما أراد[...] لأنّ المستعار له مطويّ الذّكر.»[14] وكونُ المستعار له على هذه

(12) م س 2: 71.

(13) أهمّ مبحث في القرينة نجده لدى القزويني بعد أن اكتمل تصوّرها مع الجرجاني. راجع الإيضاح في علوم البلاغة، شرح محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، ط 6 / 1985، ج 2: 283 ودلائل الإعجاز 222. ودور القرينة هو دفع إرادة المعنى الحقيقي لأنّها تصرف إلى المراد. والجرجاني يسمّى القرينة ملاحظة. ويدقّق في مفهوم الانتقال من الحقيقة إلى المجاز. فالحقيقة هي استعمال الكلمة فيما قصده واضعها ابتداء. وعبارة «زيد» هي في الأصل مصدر من «زاد». ويرى الجرجاني أن العبارة في صيغتها المصدرية والعبارة في صيغتها العَلَميّة لا ملاحظة بينهما، بمعنى لا قرينة تصرف عن المصدريّة وتؤكّد العَلَميّة. وعدّ عبارة «زيد» وضعا ثانيا. وكذلك إسم «يَشْكُرُ» في صيغة الفعل المضارع وفي إسم الرّجل لا مجاز فيه. ويرسّخ ذلك بالأمثلة. «فالثّور هو الحيوان. وهو القطعة الكبيرة من الأقط. (الجبن) والنّهار هو فرخ الحبارى. واللّيل هو ولد الكروان. ولكنّ إسم الثّور لم يقع على الأقط لأمر بينه وبين الحيوان. فلا شيء أدّاه إليه وساقه نحوه.» انظر أسرار البلاغة 344. وهذه الشواهد تزيد في تعقّد الظّاهرة المجازيّة في اللّسان العربيّ. فهناك لَبس مثل ما هو الشّأن في الاشتراك الجاري في الملاحن: انظر ابن دريد، (223 هـ - 321 هـ = 838م - 933م) الملاحن، القاهرة، المطبعة السّلفيّة، 1347 هـ، ص 8. ويخرج الجرجاني الملاحن من المجاز. ويدرس ما اشتهر فصار حقائق لغويّة كالوغى للحرب، وهو اختلاط الأصوات والظّعينة للبعير والهودج، وهي المرأة في الهودج. فـ«الحقيقة إذا قلّ استعمالها صارت مجازا عرفيّا. والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة عرفيّة.» انظر الرّازي، المحصول 148.

(14) م ن: 2: 284. وانظر محمد بدري عبد الجليل: المجاز وأثره في الدّرس اللّغويّ، بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1980، فصل القرائن: 78 - 108، على أنّ الاطّلاع الموسّع لدى الباحث منعه من التّحكم في وفرة المادّة بمنهج دقيق. فجاء بحثه شواهد متفرّقة من كتب البلاغة والنّقد والتّفسير. وإنّ مبحث القرينة لممّا يحتاج إلى تدبّر طويل في درس خاصّ.

الصّفة في خفائه لممّا يشير إلى المستويات العميقة في بناء المجاز في الكلام. فكلّما أخفى المتكلم ما يريد، جَعَلَ كلامه ألذّ وأشدّ إثارة للنّفس. ولذلك عدّوا المجاز صرفا عن ظاهر المعنى. فما هو شكل الجمال الّذى ينتجه المجاز ؟

مادام ابن رشيق قد جعل كتابه عمدة في محاسن الشّعر، فقد تتبّع مواطن الحسن والجمال في الشّعر. ولذلك كانت تعريفاته محيلة على كيفيّات التّلقّي. يقول : «المجاز، في كثير من الكلام، أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع.»[15] وهذا الانتباه من ابن رشيق إلى وقع المجاز في السّمع والقلب يؤسّس لذائقة شعريّة متطوّرة في النّظام الجماليّ العربيّ القديم. فهو يعدّ الاستعارة أهمّ مزايا الكلام إذ «ليس في حليّ الشّعر أعجب منها. وهي من محاسن الكلام.»[16] ويبدي إعجابا شديدا ببيت ذي الرّمّة [الطّويل]

أَقَامَتْ بِهِ حَتَّى ذَوَى العُودُ وَالتَوَى وَسَاقَ الثُّرَيَّا فِي مُلاَءَتِهِ الفَجْرُ[17]

يقول : «ألا ترى كيف صيّر له مُلاءة ولا مُلاءة له.»[18]

ولا يرى أبو عمرو بن العلاء لأحد مثل هذه العبارة. «فالفجر لمّا غطّى اللّيل ببياضه عند طلوعه حسُنت استعارة الملاءة له لتضمنّها هذا المعنى. فقد لفّ الثّريّا بملاءته. وتلك أحسن عبارة وأوضح استعارة.»[19] وابن رشيق ينكر على البلاغيّين استحسانهم الاستعارة القريبة. ويرى أن الطّرفين إذا تباعدا، ثمّ وقع التّقريب بينهما، كان ذلك ألذّ وقعا وطربا. ويدعم رأيه بقول ابن وكيع : «خير الاستعارة ما بَعُدَ.»[20] لكن يبدو أنّ المبدأ الحضاريّ «خير الأمور الوسط» قد يتحكّم حتّى في بناء الصّورة إذ يذكر ابن رشيق نقلا عن ابن جنّي قوله : «لا يجب للشّاعر أن يبتعد بالاستعارة جدّا حتّى لا ينافر ولا أن يقرّبها كثيرا حتّى لا يحقّق. ولكن خير الأمور

(15) ابن رشيق، العمدة 1 : 366.

(16) م ن 368 – 369.

(17) د 203 : 3.

(18) ابن رشيق، العمدة1 : 369. وانظر الخفاجي، سرّ الفصاحة 112.

(19) الخفاجي، سرّ الفصاحة 112.

(20) ابن رشيق، العمدة 1 : 370.

أوساطها.»[21] فجمال الاستعارة واقع بين المنافرة والحقيقة في موضع وسط. لكن لا نتبيّن بوضوح معنى المنافرة أهي معنى قريب من اللاّإنسجام بين المكوّنات؟ وعلى هذا الأساس يصير البيان طاغيا على كل إمكانيّة مجازيّة. ففي فصل الحقيقة والمجاز من المثل السّائر، يقول ابن الأثير : «هذا الفصل مهمّ، كبير، من مهمّات علم البيان. بل هو علم البيان بأجمعه. فإنّ في تصريف العبارات على الأسلوب المجازيّ فوائد كثيرة.»[22] وإنّ إدراج الاستعارة والتّشبيه في علم البيان قصد به إلى تحقيق شرط الإبانة في الكلام. فهاتان الخاصيّتان الأسلوبيّتان تخدمان علم البيان من حيث هو حسن تصوير المعنى وتأدية المعنى الواحد بأساليب مختلفات.

وإنّ المجاز حادث في اللّغة؛ يجري على لسان قائل. فإذا ما تردّد ذكره وجرى على الألسنة وغلب على الاستعمال رُدّ إلى الحقيقة. ولمّا لم يتمكّن العرب من السّيطرة على الاحتمالات الشّكليّة والمعنويّة الّتي تتأتّى عن المجاز ولم يقدروا على جعله استئناف وضع، لما للوضع من قابليّة للمحافظة على شرطيْ البيان والفهم، جعلوه محكوما بما هو، في الأصل، من أحكام الحقيقة. فحتّى حينما يصفون كلاما مّا بالإحالة، فإنّهم لا ينفون أنّ هذه الإمكانيّة في العبارة قد انقالت. فالنّقّاد كيّفوا الإشكال بطريقة مطمئنّة حينما ردّوا جموح المجاز إلى سكون البيان. فقد طوّقوا الاحتمالات الرّمزيّة والإيحائيّة والشّكليّة في العبارة في حضارة تعيش مغامرة سيميولوجيّة كبرى. ففي قلب هذا الغليان الشّاعريّ الجماعيّ كان النّقّاد يسوّغون الإشكال بطريقة هادئة.

وإنّ قانون الإبانة المتحكّم في إنشاء المخاطبات - حسب المفهوم القديم والخطابات بالمعنى الحديث - لا يخلو منه تعريف. فالرّمّاني، في تحديده للاستعارة، يقول : «كلّ استعارة لا بدّ فيها من أشياء : مستعار ومستعار له ومستعار منه. فاللّفظ المستعار قد نُقل من أصل إلى فرع للبيان. وكلّ استعارة بليغة، فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر.»[23] ومن الأمثلة الّتي حلّلها على نحو دقيق معمّق تفسيره للآية: «إِنَّا لَمَّا طَغَى المَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي

(21) م ن 1 : 371 .

(22) ابن الأثير، المثل السّائر 1 : 105 .

(23) الرّمّاني، النّكت 85 . وانظر مواضع أخرى في هذا السّياق، النّكت 76.

الجَارِيَةِ.»[24] يقول في شرحها : «حقيقته علا. والاستعارة أبلغ لأنّ طغى علا قاهرا. وهو مبالغة في عِظَمِ الحال.»[25] وبلاغة الاستعارة لديه في «الإخراج إلى ما يُدرك بالأبصار».[26] والجرجاني يسمّي ما جرى هذا المجرى بالضّرب الصّميم الخالص من الاستعارة الّتي تُتناسى معها المجازيّة. ويصير التّعبير كأنّه حقيقة. ويجهدون أنفسهم ليدلّوا بالبرهان على أنّ المجاز أوضح وأظهر وأبين للمراد. ففي شرح الآية : «إذْ أرْسَلْنَا عَلَيْهِمِ الرِّيحَ العَقِيمَ»،[27] يقول «العقيم مستعار للرّيح وحقيقته ريح لا يأتي بها سحاب غيث. والاستعارة أبلغ لأنّ حال العقيم أظهر من حال الرّيح الّتي لا تأتي بمطر.»[28] وهذه الشّواهد تدلّ على أولويّة الحقيقة في أداء المعنى. ولذلك يقوم التّفسير على عبارة «وحقيقته». ثمّ إنّ التّفسير لاحق على الاستعمال يستجيد منه ما يريد وينفر ممّا لا يريد. فالاستعمال يقرّ وجوها كثيرة. وعلينا ألاّ يوهمنا قولهم بأنّ المجاز أولى من الحقيقة بأنّهم يجعلون الإخفاء أهمّ من الإبانة لأنّ هذه الأولويّة لا يكتسبها إلاّ لأنّه أوضح في أداء المعنى. وإلاّ فلا حاجة إليه.

إنّ ما يشكل في المجاز هو كونه لا يستقلّ بألفاظه وكونه يأخذ ما كان في الأصل قد استحكم وضعه واصطُلح عليه. وهو يأتي لإلغاء الوضع: لتناسيه، وللتّشكيك في كفاية العلامة. فهو يغيّر علاقة الدّوالّ بمدلولاتها وبالأشياء ويشوّش الصّور والمراجع. ويتصدّى النّقّاد لثورة اللّغة المجازيّة ملطّفين من حدّة المشكل رغم انتباههم إلى الأثر الّذي ترسمه الاستعارة في النّفس. وهو ما عبّر عنه العسكري بقوله : «فضل الاستعارة وما شاكلها على الحقيقة أنّها تفعل في نفس السّامع ما لا تفعل الحقيقة.»[29] ولا يخرج الباقلاّني عن هذا المنهاج في التّفسير. ففي شرحه

(24) الحاقّة 69 : 11.

(25) الرّمّاني، النّكت 87.

(26) م ن 92.

(27) الذّاريات 51 : 41.

(28) الرّمّاني، النّكت 93. وهو يُجري كثيرا صيغ التّفضيل «أظهر» و«أبلغ» و«أقوى» و«أوضح» للصّيغة المجازيّة. وهو على دراية دقيقة بالمعاني اللّغوية في الأصل ووجوه التّجوّز في الكلام. ويستعمل العسكري صيغ التّفضيل التّالية : «أبلغ» و«أحسن» و«أوكد» و«أبين» و«أظهر» و«أدخل». وهي كلّها دالّة على أفضليّة الاستعارة مع شرط خدمتها للإبانة. انظر كتاب الصّناعتين 205 – 206.

(29) العسكري، كتاب الصّناعتين 206.

للآية : «ولَمّاَ سُقِطَ في أَيْدِيهِمْ»[30] يقول : «وهذا أوقع من اللّفظ الظّاهر وأبلغ من الكلام الموضوع له.»[31] فاللّغة في تصوّر العرب منتظمة في شكل نظائر وأشباه تتداعى في العبارة. وبقدر سعيهم إلى ربط الإجراء المجازيّ بشروط الحقيقة وقوانينها وقواعد الإبانة والفهم، فإنّهم ينبّهون إلى ما يحمله المجاز ويحتمله من فنون تصريف العبارة. فهم يرون الحاجة إلى المجاز تكون لمزيد ظهور ولمزيد اختصاص. فالصّفة تكون أظهر بالمجاز.

وإنّ روّاد الفكر النّحويّ والبلاغيّ متّفقون على ضرورة توفّر القرينة لأنّ انتفاءها يعود بالكلام إلى الحقيقة أو يحمله إلى الإحالة، إلاّ أنّ هذا الاتّفاق المبدئيّ في حكم ضرورة وجود القرينة لا يمنع من درس درجات هذا الوجود ومراتبه من تمام الإبانة إلى شدّة الخفاء، ممّا يولّد مستويات في التّجوّز والبيان أحدثت المجال الّذي نشأت فيه الشّعريّة وتفاضلت الأساليب وتسابق الشّعراء.

ويؤكّد فخر الدّين الرّازي أنّ الحقيقة قد تصير مجازا وينعكس.[32] وله درس معمّق للقرينة أفاد فيه من المباحث الأصوليّة ومن اقتداره العجيب على بناء أنظمة البرهنة مستفيدا من درايته العالية بالمنطق. فوضع سبل التّفريق بين الحقيقة والمجاز.

وإنّ التّمييز بين الحقيقة والمجاز يكون بالتّنصيص أو بالاستدلال. فأمّا التّنصيص، فيستخرج فيه ثلاثة أوجه :

1 – أن يذكر الواضع : هذا حقيقة. وهذا مجاز.
2 – أن يذكر أحدهما .
3 – أن يذكر خواصّهما.

والاستدلال أربعة أوجه :

1 – أن يسبق المعنى إلى الأفهام عند سماع اللّفظ دون قرينة.
2 – ذكر القرينة.
3 – تعليق الكلمة بما هي غير موضوعة له في أصل اللّغة.
4 – استعمال اللّفظ لمعنى. ثمّ تركه واستعماله في غير ذلك الشّيء.

---

(30) الأعراف 7 : 149.

(31) الباقلاّني، إعجاز القرآن 269. وهو يُجري صيغ التّفضيل مثل : «أبلغ» و«أوقع» و«أكشف».

(32) الرّازي، المحصول 148. وهذا موطن هامّ في المشغل الّذي نهتمّ به، وهو تحوّل المخترع المتفرّد إلى المشترك العامّ، ثمّ بناء مخترع جديد من هذا المشترك يؤول أمره بدوره إلى الاشتراك وهكذا. كلّ ذلك في سياق تطوّر البنى المجازيّة وعلاقتها بالذّوق.

ولذلك فإنّ المجاز عنده نقل اللّفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما، ممّا يقتضي ثلاث مراتب : الوضع والنّقل إلى الفرع وعلّه النّقل. فالمجاز إذا تجرّد من القرينة لا مانع من حمله على الحقيقة. والرّازي يوسّع من صور القرينة. فهي مقاليّة ومقاميّة. فكما تُذكر في الكلام تُستخرج بالاستدلال. إلاّ أنّه لا يرى إمكانيّة لحدوث المجاز إذا حدث العراء عن القرينة. يقول : «أمّا المجاز، فيتوقّف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة الّتي لأجلها يحسن جعله مجازا وعلى تعذّر الحمل على الحقيقة.»[33] وهذا التّعريف يلخّص رؤية العرب لقوانين بناء المجاز في الكلام وعلاقته بسننهم. فالتّعريف يقضي بأنّ المجاز متولّد عن حقيقة سابقة، مقيّد في توسّعه المعنويّ بعلاقة نقل. وخرّج للنّقل وجها حسنا أجمله ههنا وفصّله في غير هذا الموضع وبيّن امتناع الحقيقة. ففي العبارة لا يكون الكلام محمولا على الحقيقة والمجاز معا.[34] وفي صورة التّداخل لا يحصل رجحان المجاز إلاّ بقرينة. والحقيقة لا تحتاج إلى قرينة «لأنّ أصالة الحقيقة لا تُترك إلاّ لقرينة.»[35] فغلبة

(33) م ن 137 - 138 .

(34) م ن 154 .

(35) هذا التّصوّر لا موضع له في الفكر البلاغيّ العربيّ، لا في مشاريعه البلاغيّة والنّقديّة ولا في استراتيجيّاته المفهوميّة والبرهانيّة، ممّا نجد له صورة أخرى في الدّراسات البلاغيّة الحديثة. انظر

T.H. TBALLMER, *The roots of archetypes, symbols, metaphors, models, Theories*, in Poetics, V. 11. N° 4-5, 1982.
M. FOUCAULT, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

راجع تصوّره لعلاقة الأشياء بالأسماء، ص 366 وما بعدها. فهو يرى أنّه لا يوجد ترتيب مسبق للأشياء. فحياتها تبدأ مع ولادة الإسم الّذي يحوّلها إلى صورة. فقدر اللّغة القديمة في أن تكون دائما لوحة تقول كلّ شيء إلاّ نفسها. ومع المجاز تقول اللّغة نفسها وإلاّ بقيت معجما موسوعيّا. فإمكانيّة معرفة الأشياء تمرّ عبر سيادة الكلمات الّتي تشكّل «شبكة عديمة اللّون تترتّب الصّور انطلاقا منها. فهي تصوّر الأشياءَ دون أن تؤخذ هي نفسها بعين الاعتبار.» وهذا الرّأي يحتاج إلى تمحيص طويل. وقد عقدنا له الفصل فيما مضى. وسنعقد له الفصل في ما سيأتي.
وإنّ الدّراسات الّتي سلكت هذا المنهاج وفيرة جدّا؛ ترى المجاز يبني الاحتمالات دونما قرينة تشدّه إلى الوراء، أي إلى معنى سابق، انظر على سبيل المثال :

REY, Jean - Michel, *L'enjeu de signe* ; Lecture de Nietzsche, Seuil, Paris, 1971.
RICŒUR, P. *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1997.
- *Le conflit des interprétations : Essais d'hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969.
DURAND, G, *L'imagination symbolique*, Cérès, Paris, 3éd, 1996.
GENETTE, Gerard, *Seuils*, éd Seuil, Paris, 1987.

المجاز على الحقيقة في أنّه يفتكّ موضعها. وسلاحه في ذلك القرينة. ووظيفتها منع المخاطب من فهم الحقيقة. وتساءل الرّازي بماذا نعرف أنّ الكلام على المجاز؟ وأجاب بأنّه لا سبيل إلى حدّ المجاز إلاّ بقرينة. وأقواها القرينة الحاليّة بـ «أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلّم، دالّة على أنّ المراد ليس هو الحقيقة، بل المجاز.»[36] ومنها «أنْ يُعلم بسبب خصوص الواقعة أنّه لم يكن للمتكلّم داع إلى ذكر الحقيقة. فيُعلم أنّ المراد هو المجاز.»[37] والقرينة مقاليّة كذلك في «أن يذكر المتكلّم عُقَيْبَ ذلك الكلام ما يدلّ على أنّ المراد من الكلام الأوّل غير ما أشعر به ظاهره.»[38] وساقه هذا التّفصيل إلى أنّ «المجاز لا ينبئ بنفسه عن معناه.»[39]

وبقيت قاعدة الفهم والإفهام متحكّمة في إنشاء المجازات وسياستها حتّى «إذا خرجت عن الحقيقة. فربّما خفيَ وجه المجاز أو تعدّد طريقه. فيقع خلل في الفهم.»[40] وفي هذا القول عبارة هامّة جدّا لا في أهميتها في تاريخ الأفكار اللّغويّة والبلاغيّة. وإنّما في دلالتها على الحال. ففي طاقة اللّغة أن تنتج مجازا تتعدّد طرقه.[41] **لكن الفكر البلاغيّ لا يقبل هذا التّعدّد في بناء الاحتمالات في حضارة تريد أن تؤصّل وتؤسّس وتحمل أقصى المختلف إلى الفهم الواحد.** ولو أنهم افترضوا أنّهم يضحّون بالمعنى وبالفهم حتّى تنفصل اللّغة عن وظيفتها في قول الأشياء لتعبّر عن نفسها؛ عن قدرها الخاصّ وتتفرّس قدرتها الرّمزيّة، لأدّى ذلك إلى

(36) الرّازي، المحصول 140 .

(37) م ن . ص ن .

(38) م ن 141 .

(39) م ن. ص ن .

(40) الرّازي ، المحصول 155.

(41) أهمّية المجاز اليوم في الاحتمالات الّتي يحدثها. فالمعنى لا تتكفّل به الحقيقة ولا ترعاه القرينة. وإنّما يكون المعنى موجودا بعد الدّال لا قبله. فهو ملك لسياق القراءة ولإمكانات التّلقّي، راجع:

Derrida, J, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

ومن أهمّ المجازات القديمة مجاز اليد مصرّفةً على النّعمة وعلى القدرة. وهذا قليل في اللّغة العربيّة. والقرينة هنا لا تميّز بين الحقيقة والمجاز. وإنّما بين مجاز ومجاز آخر، أي تَصرّفٌ عن الحقيقة في مرحلة أولى ثمّ تصرف عن معنى مجازيّ في مرحلة ثانية.

بناء مجازيّ تنشأ عنه شعريّة أخرى لا نقدر اليوم على تصوّرها حتّى على وجه الاشتباه. فأيّ معنى لمجاز أنت لا تستسيغه إلاّ إذا ما نزعت عنه ما كوّن قيمته المجازيّة. فتقول إنه يريد كذا. فلو كان المتكلّم يريد معنى دون أن يتفنّن في رسمه وتصريفه لقاله. غير أن ما منع من تطوّر المجاز العربيّ هو أنّ «الحقيقة تعين على فهم المجاز لأنّ المجاز لا يصحّ إلاّ إذا كان بين الحقيقة والمجاز اتّصال.»[42] فالرّازي، رغم ذكائه – بمعنى قدرته على وضع المسائل بأدقّ ما انتهت إليه المعارف من مفاهيم وبراهين – يخشى «وقوع الخفاء في تعيين المجاز.»[43] وهذه الخشية من حدوث الخلل في الفهم وغموض المعنى دفعت عالما في منزلة الرّازي إلى أن يختم مبحثه : «الكلام في اللّغات» بقولتين : «التّخصيص أبعد عن الاشتباه»[44] و«التّخصيص خير من المجاز.»[45]

فما هو مجاز العرب إذن، إذا كان هذا المجاز لا يُفهم إلاّ إذا ما وضّحته الحقيقة أو زادها هو بيانا؟ أين منزلة الفنّ منه؟ فالمجاز عند العرب مفتقر إلى حقيقة جلبته وأدّت إليه. وهذا موقف خطير يمسّ أسس بناء الصّورة الشّعريّة والقيمة الجماليّة.

(42) الرّازي، المحصول 157.

(43) م ن. ص ن.

(44) م ن 158 .

(45) م ن . ص ن. وانظر محمّد النويري، علم الكلام والنّظريّة البلاغيّة عند العرب، تونس : دار محمّد علي الحامّي، الفصل الثّالث : البيان ومسألة المتشابه، ص ص 125 – 152 والفصل الرّابع : التّأويل منهجا في سياسة المتشابه، ص ص 153 – 177.

ثالثا التّجوّز

وجوه التّجوّز في العبارة وطرق الانتقال من الحقيقة إلى المجاز وأثر ذلك في بناء الحسن والمزيّة وتأسّس معنى الجميل في الشّعر والكلام.

تمثّل كيفيّات حدوث المجاز جملة من القوانين لبناء الكلام. وإنّ وضع تصوّر لأقسام المجاز والأصول المتحكّمة في ظهوره صار ممكنا منهجيّا ومعرفيّا في مباحث البلاغيّين المتأخّرين، بعد أن تمرّس النّقّاد بالنّصوص وهذّبت رؤيتهم الخلافاتُ والمناظراتُ، وبعد أن أفادوا من مدوّنة تخوّل لهم سنّ الأحكام النّقديّة. فتتبّعوا طرائق الانتقال من الحقيقة إلى المجاز. وليس أعسر على الدّارس من تطويع هذه المادّة لمنهج صارم. وقد اخترنا أكثر المباحث تمثيلا لهذا التّصوّر؛ وهي : مبحث الغزالي ومبحث الرّازي ومبحث ابن النّجّار. (898هـ - 959هـ = 1492م - 1552م) لكن حتّى هذه المباحث، فإنّها تجمع، تقريبا، المبادئ نفسها والأمثلة ذاتها. وليس أعسر على الدّارس من تحصيل كيف أنّ الغزالي نقده ابن الأثير في بعض الأقسام ونقدهما معا ابن أبي الحديد نقدا شديدا. وبيّن أنّ ما استخرجاه ليس بمجاز. وحتّى إن دقّقنا النّظر وأخرجنا ما رأيناه ليس بمجاز من التّصنيف، فإنّنا سنقتطع التّصوّرات العامّة الّتي تقوم عليها التّقسيمات. وإذا ما أثبتنا آراء القوم وخلافيّاتهم وقعنا في ضرب من الوصفيّة والتّكرار. **فهذا العمل يتطلّب درسا تاريخيّا معمّقا يعرّفنا بالتّحوّلات المفهوميّة**؛ كأن يميّز النّقّاد بين المجاز والتّضادّ من بعد أن عدّوا التّضادّ والاشتراك مجازا. ونحن نريد لهذا العمل ألاّ يكون انتقائيّا يتقصّى مختلف أشكال التّجوّز. فانتهينا إلى أن نُفيد من المادّة المتوفّرة لدينا ونتعهّدها بإعادة التّرتيب والتّصنيف والتّقسيم حسب آخر ما وصلت إليه النّظريّة البلاغيّة من تجريد وتنظير وأن نجعل الهامش مجالا لتبيان الاختلافات وللتّنبيه إلى درجة أهمّيّة بعض الأصول والأقسام.

وإنّ تاريخ الأفكار في البلاغة هو تاريخ المصطلح. ولا تتأتّى للمصطلح نجاعته الإجرائيّة ونسقيّته المفهوميّة إلاّ عبر تحليل النّصوص. وقد تفنّن العرب في استخراج الأمثلة التّى يدلّون بها على عمل المصطلح في مجال البلاغة. وإنّ هذه الأمثلة يغلب عليها التّكرار والبساطة لأنّها مقصودة للتّعليم. وأمثلة التّعليم بعيدة عن التّعقيد. ولذلك فإنّ شواهد كتب البلاغة والنّقد تتطلّب دراسة مستقلّة.

ومنذ بوادر التّفكير في البلاغة إلى آخر النّصوص تجريدا وتنظيرا ومساعي المفكّرين تصبو إلى تبيّن المسالك الخفيّة في الانتقال من الحقيقة إلى المجاز؛ هذه المسالك المحفوفة بحجاب كثيف من الرّموز والأخيلة والإشارات والصّور. فكيف يكون الكلام دالاّ على معناه، مطمئنّا إليه، فإذا بحدث خارق يكسر انتظام العلامة ويحدث انقطاعا في دلالتها ويعيد ترتيب الأشياء والأخيلة والصّور والإيحاءات والمعاني على وجوه، بقدر ما تتبّعها النّقّاد، وقفوا حائرين أمام هذا الجبّار الآتي إلى اللّغة : إنّه المجاز. فلقد كانت المدلولات آمنة في رعاية الدّوالّ. فإذا بدوالّ أخرى تغزوها وتطردها من مَحالّهَا وتُدبّر الحكم بدلا منها.(1) ونريد في هذا المستوى من الدّرس أن نفهم مسالك الانتقال. فارتأينا وضعها في شكل قواعد لا تحصر هذه المسالك. – لو كان حصرها ممكنا. – وإنّما تنبّه إلى بعض القواعد الأساسيّة في حدوث مجازيّة الكلام.

وأحصينا ستّ قواعد :

1 – قاعدة المشابهة :

أ) المشابهة مَحْضًا : تسمية الشّيء باسم ما يشابهه كإطلاق الشّجاع على الأسد للمشاركة بينهما في خاصّة. وهذا الضّرب هو أكثر مسالك الانتقال انتشارا في الكلام المجازيّ.

ب) المشابهة الشّكليّة : أن يكون الكلام مجازا باعتبار مشابهة الشّيء لشكله، كإطلاق لفظ أسد على مُشَخَّصٍ أو منقوش. وهذا المثال يكاد لا يخلو منه مصنّف أصوليّ(2)

(1) يمكن أن يكون المجاز مجال درس أنتربولوجيّ معمّق، يبحث في العلاقة بين تكوّن المجتمعات ونشوء اللّغة المعبّرة عن قدرة هذا المجتمع على بناء المجرّدات.

(2) هذا من أهمّ صور المجازات لأنّ المشابهة الشّكليّة لا تقف عند حدّ اللّغة بل تتعدّاها إلى السّياق. ولنا، اليوم، في الصّور والوسائل البصريّة أمثلة عديدة. فنحن نشاهد صورة شخص على جهاز التّلفزة. فنقول هذا فلان. وليس ما نراه سوى ذبذبات. وفلان الّذي هو من لحم ودم ليس ماثلا أمامنا. فهذا مجاز لا حقيقة لأنّنا نرى صورته ولا نراه هو. والمجاز هو هذا التّفنّن في تصريف الصّور. وكذلك إطلاق أسماء الأعيان على الصّور المتحرّكة. ثمّ إنّ اللّغة حقيقة ومجاز. وتلتبس الأمور في الرّسم. فما الحقيقة فيه وما المجاز؟ وفي النّقش والنّحت. وأمّا في الموسيقى، فالمسألة تبلغ أقصى درجات الغموض.

ت) إطلاق السّبب على المسبّب : وهو في أربعة أقسام :

– السّبب القابليّ : تسمية الشّيء باسم قابله: مثال : سال الوادي.[3] والأصل سال الماء في الوادي. ولكن لمّا كان الوادي سببا قابلا لسيلان الماء فيه، صار الماء كالمسبّب له. فأُجريَ لفظ الوادي موضعَه.

– السّبب الصّوريّ : أي صورة الأمر والحال. مثل إطلاق اليد على القدرة.

– السّبب الفاعليّ : مثل نزل السّحاب، أي المطر وتسميتهم المطر سماء.

– السّبب الغائيّ : مثل تسمية العنب خمرا والحديد خاتما لأنه غايته.[4]

ث) إطلاق المسبّب على السّبب : تسمية المرض الشّديد والمذلّة العظيمة موتا.[5]

ج) إطلاق المؤثّر على الأثر : مثال : رأيت اللّه. بمعنى آثاره الدّالة عليه.

2 – قاعدة الكلّيّة والجزئيّة:

أ) تسمية الشّيء باسم الكلّ : إطلاق اللّفظ العامّ وإرادة الخاصّ، مثل قولك : «القيام» في جواب ماذا فعل فلان؟ والقيام جنس يتناول قيام فلان وغيره. وليس في طاقة أحد أن يقوم القيام كلّه. فهو مجاز، مثل إطلاق الأصابع وإرادة الأنامل.[6]

ب) تسمية الكلّ باسم الجزء : يُقال للزّنجيّ أسود. ويُطلق الوجه ويُراد صاحبه.

3 – قاعدة المجاورة :

– تسمية الشّيء بمجاوره، كقولهم للمزادة راوية. وهي في الأصل للبعير الّذي يُسقى عليه.

4 – قاعدة الأثر :

أ) تسمية الشّيء بفعله، كقولهم للخمر مسكرا. ولو أنّه يمكن ألاّ يكون مجازا لأنّه إقامة للصّفة مقام الموصوف.

---

(3) البيانيّون يرون : «سال الوادي» مجازا عقليّا في تمثيلاتهم.

(4) البيانيّون يسمون ذلك بـ : اعتبار ما سيكون.

(5) يورد الرّازي استدلالا فلسفيّا ومنطقيّا عن العلّيّة والمعلوليّة. فعلم البلاغة علم برهانيّ أفاد في بناء جهازه الاصطلاحيّ من مبادئ علم المنطق ومن التّفكير الفلسفيّ.

(6) ينقد ابن الأثير هذه القاعدة وينكر أنّها مجاز لأنّ المفهوم من هذا القول القيام المخصوص الّذي قامه. ولا ينصرف الذّهن إلى القيام الكلّي حتّى يكون هذا جزاه. وإنّ هذه القاعدة من تأثير تصوّر ابن جنّيّ للمجاز.

ب) إطلاق الملزوم على اللاّزم ، كتسمية العلم حياة.

5 – قاعدة التّعليق[7]

أ) إطلاق المصدر على إسم المفعول: مثال الآية : «هَذَا خَلْقُ اللَّهِ»[8] أي مخلوقه و«صُنْعَ اللَّهِ»[9]، أي مصنوعه.

ب) إطلاق إسم المفعول على المصدر. ويمثّلون له بـ «بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونَ.»[10]

ت) إطلاق المصدر على إسم الفاعل، مثل رجل عدلٌ، أي عَادل.

ث) إطلاق إسم الفاعل على المصدر، مثال الآية : «لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ»،[11] أي تكذيب.

ج) إطلاق إسم الفاعل على إسم المفعول، مثال الآية : «مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ»،[12] أي مدفوق و«عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ»،[13] أي مرْضيّة.

ح) إطلاق إسم المفعول على إسم الفاعل، مثال الآية : «حِجَابًا مَسْتُورًا»،[14] أي ساترا.

6 – قاعدة المحلّيّة :

– إطلاق الحال على المحلّ : مثل تسمية الكيس مالا والكأس خمرا.

هذه القواعد ليست على الدّرجة نفسها من الأهمّية والدّقّة ووضوح الرّؤية. فبعض مسالك التّجوّز تحمل بعدا فنّيا وجماليّا وذوقيّا. وبعض القواعد تكاد تقتصر

---

(7) قاعدة التّعليق، في اعتبارنا، ذات أهمّية لأنّها أدخل في السّياق. والعرب يتصوّرون المجاز خارج السّياق أو يستخرجونه من سياقات ويعاملونه معاملة الوضع والاصطلاح وينبغي ألاّ يدلّ على وضع ثان. ولذلك قال الجرجاني عبارته المختصرة «المعنى» و«معنى المعنى». ونحن نرى أن المجاز هو معاني المعنى، بما أنّه يكثّف احتمالات العبارة. وقاعدة التّعليق، لو تدبرناها بدقّة، لخوّلت لنا بناء التّصورات الطّريفة في اعتبار المجاز لدى العرب.

(8) لقمان 31 : 11.

(9) النّمل 27 : 88.

(10) القلم 68 : 6 .

(11) الواقعة 56 : 2 .

(12) الطّارق 86: 6 .

(13) الحاقّة 69: 21 والقارعة 101: 7 .

(14) الإسراء 17 : 45 .

على المثال المذكور. وطاقتها التّنويعيّة ضئيلة. ولم نجد في التّراث البلاغيّ كلّه وفي الدّراسات والبحوث الحديثة من استقام له هذا المبحث لأنّ حصر مجاري الكلام في قواعد لممّا ينفي إمكانيّة بناء مجازات جديدة. **فهل كان القاضي الجرجاني مثلا يحتسب ما يمكن أن ينشأ من مجازات بعده؟ وهل أنّ حدوث مجازات جديدة لم تضع لها النّصوص النّقدية أحكامها وقواعدها ينفي مجازيّتها؟**(15)

ويمكن أن نستخرج جملة من مسالك التّجوّز تتلاقى. وتفترق. وتتداخل مفهوميّا وزمنيّا، إلاّ أنّها تظلّ أهمّ مجاري القول. وقد استخرجنا ستّ طرائق للتّحوّل من الحقيقة إلى المجاز سمّيناها خططا :

1 - خطّة الإعارة والاستلاف : في تسمية الشّيء بإسم غيره إذا قام مقامه

(15) هناك خلط كبير لدى واضعي مسالك التّجوّز، لاسيّما في إيراد المثال نفسه لقاعدتين مختلفتين حتّى عند النّاقد الواحد. وقد أسرفوا أحيانا في التّصنيف حتّى أخلّوا بما يقتضيه التّنظير من اطّراد وتجريد وتعميم. فمن ذلك أنّ الغزالي يقع في الخلط بين التّضادّ والمجاز، في ما سمّاه «تسمية الشّيء باسم ضدّه»، كالجَوْن للأسود والأبيض. وهذا من أصل المواضعة. وقد نقده في ذلك ابن الأثير، المثل السّائر 1 : 82. وكذلك في ما أطلق عليه «الزّيادة في الكلام لغير فائدة»، ومثّل له بالآية «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ.» آل عمران 3 : 159. وردّ ابن الأثير بأنّه لا مجاز هنا لأنّه لا نقل فيه عن الأصل فـ «ما» وردت تفخيما لأمر النّعمة الّتي لان لهم بها؛ وهي الفصاحة. وزوال «ما» تزول بها الفخامة. وأخطأ الغزالي في «تسمية الشّيء بحكمه»، كتسمية النّكاح هبة. ومثّل بالآية «وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ.» الأحزاب 33 : 50. وهنا سُمّيَ النّكاح هبة على حذف مضاف، أي وهبت نكاح نفسها. وإنّ بعض القواعد محدودة الفائدة مثل «تسمية الشّيء بدواعيه» كتسمية الاعتقاد قولا. ولم يوفّق ابن النّجار في قاعدة «إطلاق اللاّزم على الملزوم» كتسمية السّقف جدارا. وأحيانا نجد المثال نفسه لدى ناقدين يصنّفانه في قاعدتين مختلفتين نكتفي بالتّمثيل لهما بابن النّجار في القاعدة الثّامنة : «إطلاق ما بالقوّة على ما بالفعل في تسمية الخمر وهي في الدّنّ مسكرا.» وهذا لدى البيانيّين مجاز مرسل علاقته اعتبار ما سيكون. ويصنّفها الرّازي في القاعدة السّابعة «تسمية الشّيء بإسم وجوده»، كما يقال للخمر الّتي في الدّن إنّها مسكرة. ورغم انتباه الرّازي إلى بعض خصائص النّظم، فإنّه لم يضع تصوّرا عن علاقة المجاز بالنّظم والإعراب وبما نسمّيه اليوم الوظائف النّحويّة. فالمجاز يقع في معنى نحويّ محدّد. والمجاز الواقع في البدل لا كالواقع في الإضافة أو الإسناد. وهذا ممّا يحتاج إلى نظر طويل لأنّ الدّارس لا تسعفه ولو ملاحظة عابرة في هذا المبحث. وهذه مهمّة شاقّة علينا أن نحتملها ونعاندها بلا رجعة. فمن قواعد الغزالي : إطلاق اللّفظ المشتقّ بعد زوال المشتقّ منه كقولنا للإنسان بعد فراغه من الضّرب : إنّه ضارب وكحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كإضافة التّحريم إلى الخمر وهي مضافة إلى الشّرب. ويقدّم الرّازي أمثلة دقيقة عن نشوء المجازات كتخصيص الإسم ببعض مسمّياته. فالدّابّة مشتقّة من الدّبيب؛ أي كلّ ما يدبّ هو دابّة. واختصّت ببعض البهائم. والجنّ مأخوذ من الاجتنان ثمّ اختصّ ببعض ما يستتر عن العين. والقارورة لكلّ ما تقع الأشياء في قراره. والخابية لما تخبّأ فيه الأشياء، ولو أنّ هذا الضّرب من التّحوّلات ليس شائعا في اللّغة ولا يأتي على قسم كبير منها، فإنّه دالّ على بعض وجوه نشأة المسمّيات في ضرب من التّلازم الخفيّ بين الحقيقة والمجاز.

ورُسمت صورته في ما يخالفه، مثل جعل المطر بكاء. والإعارة هي إعارة للّفظ والمعنى «لأنّك لو أعطيته الإسم بدون المعنى لم يحصل التّعظيم.»[16] فـ «إعارة اللّفظ تابعة لإعارة المعنى. وإعارة المعنى حاصلة بمجرّد قصد المبالغة»[17] على أنّ «الإعارة ليست أمرا حقيقيّا بل أمرا تقديريّا.»[18]

2 – خطّة النّقل : في نقل اللّفظ عن متعلّقه إلى غيره لحكم عقليّ لا للفظ لغويّ، مثل الآية : «أَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا.»[19] واللّه هو الّذي أخرج.

3 – خطّة التّوسّع : لمّا كثرت الحاجات وضاقت الألفاظ عن المعاني نشأ التّوسّع في اللّغة بالمجاز؛ أي أن يجوز المتكلّم باللّغة حدّ الوضع.

4 – خطّة العدول : العدول هو تغيير الوجهة من الحقيقة إلى المجاز والانصراف عن مسلك المواضعة.

5 – خطّة الإزالة : وهي في أن ينكر الإسم مسمّاه ومأتاه. و«يكون اللّفظ مُزَالاً بالحقيقة عن موضعه ومنقولا عمّا وُضع له.»[20] فاللّفظ يُزَالُ عمّا كان يدلّ عليه في أصل اللّغة.

6 – خطّة الادّعاء : وهي أن تدّعيَ لشيء مستلزمات شيء آخر، مثل أن تصوّر الرّجل في بطشه وأنت تضمر صورة الأسد. وهذا تجوّز في معنى اللّفظ لا في اللّفظ.

وإنّ هذه الخطط متّفقة من حيث جوهرها. لكنّها مختلفة من حيث الدّرجة والنّوع وشكل التّعبير. وهي متقاربة الأشكال، على ألاّ يُخفيَ التّقاربُ الاختلافَ. وهي خطط دالّة على تحوّل في تصوّر أثر المجاز في الجمال والأشكال المختلفة لبناء المعنى. وهذه الخطط تتقارب حتّى تبدوَ كأنّها متّحدة متماثلة مثل الادّعاء. فإضمار تشبيه الرّجل بالأسد يمكن أن يندرج في خطّة الإعارة، إلاّ أن قولنا رجل كالأسد ليس

---

(16) الرّازي، المحصول 138 .

(17) م ن. ص ن.

(18) م ن . ص ن .

(19) الزّلزلة 99: 2 .

(20) الجرجاني، الدّلائل 280 .

مثل قولنا : أتى الرّجل هائجا وقد برزت مخالبه. ففي القول الثّاني ادّعاء الأسديّة للرّجل ممّا يقوّي نزعة إخفاء المعنى ويقيم أشكالا من التّجوّز في العبارة تختلف في مراتبها ودرجاتها وتنشئ أجناسا من صيغ العبارة تؤلّف وجوها من الحسن والمزيّة نريد تقصّى أصولها وأشكالها ومراتبها.

وإنّ **الجمال كان أداة لتأكيد نجاعة الكلام.** وليس الأثر سوى الوجه البراغماتيّ من المعنى. فـ «المجازيّة كيفيّة عارضة للّفظة من جهة دلالتها على المعنى.»[21] وهذا التّعريف للمجازيّة هو المبدأ المتحكّم في الإجراء المجازيّ، باعتباره كيفيّة من كيفيّات العبارة، عرضيّة، ليست أصليّة في اللّغة. ورغم غرابتها عن الكلام المألوف، فإنّها تظلّ مشدودة إلى أهمّ ركن بيانيّ في لغويّات العرب، وهو الدّلالة على المعنى. وإنّ الحقيقة، من حيث هي وضع أوّل، تتحكّم في قراءة الشّعر والالتذاذ به. فنحن نعلم أمرين : أنّ ما تقوله اللّغة الشّعريّة على المجاز غير ممكن الحدوث؛ بمعنى لا يؤول إلى أفعال، وغير قابل للحَمل على سياق شاهد مثل قول ذي الرّمّة : [الطويل]

أَقَامَتْ بِهِ حَتَّى ذَوَى العُودُ وَالْتَوَى وَسَاقَ الثُّرَيَّا فِي مُلاَءَتِهِ الفَجْرُ[22]

إلاّ أنّهم يتقبّلون هذه الكينونة الّتي تحدثها اللّغة بكل تصاريفها وكيفيّات اشتغالها في صوَر الكلام ومعانيه. والأمر الثّاني أنّنا - رغم قبولنا هذا العالم الوهميّ الخياليّ الخادع - نعود إلى إمكانات فهم توفّرها الحقيقة والمنطق عودة شقيّة رديئة من العجيب والفاتن والغريب إلى المألوف والممكن والنّاجع، ومن الخيال إلى العيار، ومن انتهاك القانون إلى القانون. **فالنّقد قائم بمنطق الكلام ومعناه أكثر من قيامه بأفانينه وجماله.** ولأنّ تصاريف الكلام غير محصورة وغير ممكنة الحصر ولا يمكن التّكهّن بسياقاتها لأنّها تنشئ سياقاتها بنفسها، فإنّ النّقد لا يقدر على حصرها وتطويعها للتّصنيف والتّبويب وإخضاعها للجمع والمنع لأنّها احتمالات. والمقياس لا يحيط بالمحتمل.

(21) الرّازي، المحصول 136.

(22) د 203 : 3.

ويعقد الرّازي فصلا لما سمّاه : «جهات حسن المجاز».[23] وفيه يعرض إلى دواعي التّكلّم بالمجاز. فالقول بجهات للحسن يعني أنّ هناك جهات لا يحسن فيها المجاز. وبذلك كان المجاز مراتب. فكيف دلّوا على هذه المراتب ؟

ذكر الرّازي أنّ دواعي المجاز تكون لأجل اللّفظ ولأجل المعنى. وفي المستوى الأوّل ضربان :

- لأجل جوهر اللّفظ، كَثِقَله على اللّسان في ثقل حروفه[24] أو وزنه أو تنافر تركيبه. ويكون اللّفظ المجازيّ «عذبا». فتُترك الحقيقة إلى المجاز من أجل هذه العذوبة الّتي هي مبدأ الكلام قبل أن تكون مبدأ الفعل الشّعريّ.

- لأجل أحوال عارضة، كأن تكون اللّفظة المجازيّة أصلح للشّعر ولسائر أصناف البديع.

ومن الدّواعي المعنويّة التّعظيم والتّحقير وزيادة البيان أيضا. فالمجاز يكون لزيادة إبانة المعنى عند العرب، لا لإغراقه في الغموض واللّبس والدّفع به إلى الإحالة.

وإنّ أهمّ مبدإ جماليّ في تصوّر الرّازي للّغة والشّعر هو ما أطلق عليه : «تلطيف الكلام».[25] فمن دواعي المجاز أنّ النّفس «لو وقفت على تمام المقصود، لم يبق لها شوق إليه أصلا. [...] أمّا إذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض، فإنّ القَدْرَ المعلوم يشوّقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم. فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذّي علمته لذّة وبسبب حرمانها من الباقي ألم. فتحصل هناك لذّات وآلام متعاقبة. واللّذّة، إذا حصلت عُقَيْبَ الألم كانت أقوى وشعور النّفس بها أتمّ. وإذا عرفت هذا، فنقول : إذا عُبّر بالشّيء عن اللّفظ الدّالّ عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم

(23) المحصول 136.

(24) نجد للعبارة عن الطّول عند العرب نحوا من ستّين لفظة كالعَشَنَّط والقَنْطَنْط والعَشَنَّق والجَسْرَب والشَّوْقَب والسَّلْهَب والشَّوْذَب والطَّاط والطُّوط والقَاق والقُوق. فنبذوا ذلك. وتركوه. واكتفوا بالطّويل لخفّته على اللّسان وقلّة نبوّ النّفس عنه. وقد أرّخ القاضي الجرجاني لهذه المرحلة. وسمّاها «انتقال العادة وتغيّر الرّسم وانتساخ السنّة». راجع الوساطة 18 – 19 .

(25) الرّازي، م م 139 .

به. فلا تحصل اللّذّة القويّة. أمّا إذا عبُرّ عنها بلوازمها الخارجيّة عُرف لا على سبيل الكمال. فتحصل الحالة المذكورة الّتي هي كالدّغدغة. فلأجل هذا كان التّعبير عن المعاني بالعبارات المجازيّة ألذّ من التّعبير عنها بالألفاظ الحقيقيّة.»[26] وهذا النّصّ، رغم جرأته وصراحته في جعل المجاز أفضل من الحقيقة، فإنّه يقيم شبكة متداخلة من مواقع النّظر المتقابلة في مقالات النّقاد وفي تراث العرب وأحكامهم النّقديّة والجماليّة. فهو يضع جملة من المتوازيات :

لذّة / ألم.

تمام المقصود/ بعض العلم بالشّيء.

الحقيقة / المجاز.

الشّوق / العلم.

وعلينا أن نفهم عبارتيّ «تمام» و«كمال» على أنّهما لفظان اعتباريّان وتقديريّان. فالكمال مسألة تقديريّة؛ هناك شكل نظريّ من الكمال مجرّد. والرّازي صادم رؤية العرب وتصوّرهم للجمال لمّا نزّله المحلّ الأرقى وجعل اللّذّة منطلق الحكم النّقديّ. فقد بحث في الأحوال النّفسانيّة المكوّنة لطقوس التّلقّي ومسالكه وأدواته وأحواله، ممّا يجري على الحالة الشّعريّة نفسها. فما يحدث في النّفس من إثارة واضطراب لتعاقب اللّذائذ والآلام فيها هو محدّد القيمة الجماليّة بما يكوّن الأساس النّفسيّ للجمال، وممّا يقتضي درسا معمّقا ومحفوفا بمزالق اعتباريّة ومنهجيّة خطيرة جدّا باعتبار تطوّر الأنساق النّفسيّة في دواخل الإنسان العربيّ في القديم وتغيّر مزاجه وردود أفعاله.

ومن أشكال التّمييز الهامّة في قولة الرّازي تفريقه بين «العبارات المجازيّة» و«الألفاظ الحقيقيّة». فجعل المجاز عبارة عن الشّيء والعبارة واسطة ومسار عبور.[27] والتّعبير هو الإعراب عمّا في النّفس والبيان عمّا يختلج فيها.

---

(26) م ن 143 .

(27) يقال لمعبّر الرّؤيا عابر لأنّه يتأمّل ناحيتيّ الرّؤيا. فيتفكّر في أطرافها. ويتدبّرها. ويمضي بفكره فيها من أوّل ما رأى النّائم إلى آخر ما رأى. انظر لسان العرب، مادّة : عبر.

وإنّ المجاز عبارة عن المعنى. وهذا أصل صارم في تصوّر العرب للمجاز. فكلّ أشكال العبارة مشدودة إلى إفادة المعنى. **والمجاز، عندهم، إفادة للمعنى، مع زيادة التّوسّع والتّوكيد والمبالغة.**

وإنّ القول بتلطيف الكلام وإحداثه للشّوق شرطُه حصول المعرفة من بعض الوجوه وامتناعها من وجوه أخرى. فينشأ عن العلم لذّة وعن الحرمان ألم. وتعاقب اللّذة والألم يقوّي شعور النّفس. وهذا وجه هام في تصوّر تلقّي القيمة الجماليّة، ممّا يجعل من نصّ الرّازي مصدرا هامّا لرؤية العرب للجمال في أكمل صورها النّظريّة، ولو أنّ هذه التّصوّرات كانت مبثوثة، تظهر هنا. وتختفي هناك؛ من ذلك أنّ ابن رشيق يذكر أنّ «المجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع»[28] غير أنّ الرّازي استدلّ على حسن الموقع وأقام عليه البرهان ودقّق في استخراج مواقع المزيّة ومسالك حدوثها في النّفوس والقوانين الّتي تحكم هذا الحدوث. ويجعل ابن رشيق من ذلك أصلا للسّبق والمزيّة. يقول «ولَمْ يتقدّم امرؤ القيس والنّابغة والأعشى إلاّ بحلاوة الكلام.»[29] فالنّقّاد أقاموا الجمال على الاستملاح والاستظراف. ووقفوا على مواطن الحسن واللّطف والمزيّة. وإنّ الجمال شيء قد تحسّ به النّفس ولا تأتي عليه الصّفة وتمثّله العبارة. ومن الحسن في الكلام أجناس لا يحصرها النّظر.

هذه هي المشقّة الّتي يتّجه صوبها هذا البحث. فمحنة هذا الدّرس أنّك لا تظفر فيه بنهاية ولا تقف به عند رأي. وإنّنا نحاول الصّرامة فيما لا يحتملها. وربّما ههنا، إغراؤه أيضا. **فالمفكّرون في ولادة المعنى في الشّعر العربيّ يعيدون تصوّر العمليّة الإبداعيّة نفسها، لا كما كان منظورا إليها في تصوّرات النّقّاد القدامى. وإنّما تحت تأثير التّطوّر المذهل الكثيف للنّظم الإيحائيّة والرّمزيّة والمعنويّة،** بعدما بحث النّقّاد طويلا في كلام يراد به وله الإفهام وما نشأ عن ذلك من تصوّر للبراعة مبدؤه كون اللّفظ في ظاهر المعنى. فالنّقّاد قد غمرتهم مباحث المعنى، رغم ما أعلن الجاحظ من أنّ «الشّعر ضرب من النّسج وجنس من التّصوير»[30] ورغم النّصوص المرويّة عن أوائل اللّغويّين من أنّ الشّعر كلام. فأحسنهم كلاما أشعرهم.

---

(28) العمدة 1 : 366 .

(29) م ن. ص ن .

(30) الحيوان 3 : 131 .

ويصل القزويني في تحليلاته بين اللّطف والغرابة. فكثيرا ما تبدأ شروحه بـ «موضع اللّطف والغرابة في أنّه استعار...»[31] والمجاز يلطّف الكلام ويُكسبه حلاوة.

وممّا يتعاطاه المشتغلون بالمعنى - إلى جانب أشكال بنائه ووظائفه - مسألة القيمة الشّعريّة. وتُعدّ مسألة الحسن وأسرار البلاغة ومواطن الجودة أهمّ مشاغل النّقاد والبلاغيّين. ولذلك كان تاريخ النّقد العربيّ تاريخ بناء الجهاز المصطلحيّ في الشّعر.

وإنّ مقياس الجودة يُطلب فلا يدرك حتّى أنّ النّقاد كانوا يضعون مقام الذّوق لا على القوانين المستفادة بالاستقراء والاستدلال. وإنّما على خصائص المتذوّق. فقد عزّ المقياس على النّقاد.

وإنّ مجاز الشّعر عند العرب عدول عن الحقيقة: بمعنى تفرّد خارج المشترك وابتداع خارج السّنّة وابتداء خارج العمود. وهو بناء للمحتمل الرّمزيّ والمعنويّ. ويفرّق الجرجاني بين ما هو من معطيات اللّغة وما هو من عمل العقل. فاللّغة هي الوضع والاصطلاح والأفعال والأسماء والحروف. وهي موادّ تصلح لتأليف الكلام. وهذه أمور يمكن حصرها وتحديدها؛ بما هي ملكيّة مشتركة عامّة لا يدّعي أحد أنّه أولى بحرف أو إسم أو فعل من غيره. ثمّ يأتي عمل العقل. وهو الإسناد والحذف والتّقديم والتّأخير والفصل والوصل والبدليّة والنّعتية والإضافة والإضمار وغيرها. فالمتكلّم يلاقي الألفاظ في محورها الاستبداليّ ويصرّفها أنحاء من التّصاريف على محوره التّوزيعيّ. وإنّ الإسناد وكلّ الوظائف الإعرابيّة، بوجه عامّ، من تصرّف المتكلّم في المواضع وما يتأتّى له من أساليب التّعليق والتّوزيع وأحكام الإعراب. وهي غير محصورة. ويُدّعى فيها الملكيّة لأنّ كلّ إمكانيّة تركيبيّة هي نسيج مخصوص. وأمّا الشّعر، فهو جنس مختلف من التّركيب، ليس له سند في المألوف. وإنّما يكون بما يُحدثه من علائق بين أشياء لا تلتقي. فالشّعر ينشئ مخياله ويصوغ عالمه. ويصير للنّص من الشّعر معجمه ونظامه المجازيّ ممّا لم ينتبه إليه القدامى، إذ لم يتفطّنوا إلى مجازيّة نصّ؛ بمعنى نسق من الانتظام في مستوى شكل بناء المجاز أو وظائفه أو مراجعه.

(31) انظر مثلا الإيضاح 433 .

والشّعر اصطنع، هو نفسه، تاريخا. فقد توفّرت جملة من النّصوص كوّنت مرجعيّة شعريّة. وصار يعسر الابتداء. ويتيسّر الاقتداء. ويعزّ الاختراع. ويسلس النّسج على المنوال.

وإنّ المزيّة تتأتّى لا من وضع اللّغة. وإنّما من هيئة التّركيب فـ «المزيّة، لو كانت تجب من أجل اللّغة والعلم بأوضاعها وما أراده الواضع فيها، لكان ينبغي ألاّ تجب إلاّ بمثل الفرق بين الفاء وثمّ وإن وإذا وما أشبه ذلك ممّا يعبّر عنه وضع لغويّ. فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف وبالحذف والتّكرار والتّقديم والتّأخير وسائر ما هو هيئة يُحدثها لك التّأليف ويقتضيها الغرض الّذي تؤمّ والمعنى الّذي تقصد. وكان ينبغي أن لا تجب المزيّة بما يبتدئه [32] الشّاعر والخطيب في كلامه، مثل استعارة اللّفظ للشّيء لم يُستعر له، وأن لا تكون الفضيلة إلاّ في «استعارة قد تُعورفت في كلام العرب.» [33] وهكذا يفرّق الجرجاني بين الكَلم وأوضاع اللّغة وأَنْفُسِ الألفاظ من جهة وتوخّي النّظم باعتباره توخّي معاني النّحو في معاني الكلم من جهة أخرى. ويجعل الفضل في حسن النّظم والتّأليف. ويدرس جهة اختصاص الشّعر بقائله. فيرى أنّ اللّغة، بما هي وضع، لا تحقّق خصوصيّة في الشّعر وأنّ الشّاعر يتوخّى معاني النّحو في معاني الكَلِم لأنّ أنْفُسَ الكلم لا اختصاص لها، أي لا تحقّق للشّاعر من حيث هي هي قصيدة قصيدة وكلاما كلاما. ويحمل ذلك على حال الفضّة والذّهب. فالمعدن مثل وضع اللّغة والحليّ والخاتم مثل النّظم والتّأليف، إذ الحليّ لا يختصّ بصائغه من حيث الذّهب والفضّة. وإنّما من جهة العمل والصّنعة.

وإنّ تراثا ضخما من نصوص النّقد رشح عنه تفكير نظريّ مطوّل في خصائص اللّغة الشّعريّة. وبلغ العرب مبلغ التّصوّرات المجرّدة في الظّاهرة اللّغويّة. فميّزوا بين إجراء اللّغة لأداء المعنى والتّواصل والاجتماع وبين إجرائها للتّفنّن في العبارة. وميّزوا بين أن تكون اللّغة واصفة وأن تكون موصوفة؛ لا همّ لها إلاّ أن تُبرز مفاتنها. فتصير اللّغة أداة للتّخييل والتّعجيب والخروج عن العادة وحتّى الوهم والتّهوّس

(32) لا بمعنى يبدأ به. وإنّما بمعنى يُحدثه ويُنشئه ويخترعه.

(33) الجرجاني، دلائل الإعجاز 192 – 193 .

والإحالة؛ هذه المناطق القصيّة في المخيال والصّورة حيث يتعطّل الفهم وتعظم الوحشة وتقف السّمات والعلامات. فالمحال لم تُكتشف صوره وأخيلته ورموزه ومعانيه. وربّما لن تُكتشف أصلا.[34]

والبلاغة اشتغال بتحسين الألفاظ. فالشّاعر، في نظر ابن سينا، «يتعاطى تزيين الألفاظ. والمشتغلون بفنّ الكلام يزوّرون المعنى باللّفظ أو يروّجون المعنى باللّفظ.»[35] ويؤكّد ابن خلدون أنّ المعانيَ في طاقة كلّ متكلّم «وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصّناعة.»[36] و«جودة اللّغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد.»[37]

وللشّعر العربيّ خصائص بها يُحدّ ويتميّز. فالشّعر «كلام مخيّل، مؤلّف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفّاة.»[38] فكونها موزونة يعني لها «عدد إيقاعيّ»[39]. وإنّ المسافة الإيقاعيّة أو المدى الإيقاعيّ يقاسان بالحركات. فلكلّ بحر عدد من الحركات. والتّساوي هو في أن يكون عدد الزّمان الإيقاعيّ لبيت مساويا لعدد زمان بيت آخر.

ويعدّ ابن رشد القول الشّعريّ «مغيّرا عن القول الحقيقيّ.»[40] ويكون التّخييل فيه مقصودا للتّعجيب والالتذاذ بالقول لا للتّصديق. ويقول ابن سينا : «التّخييل يفعله

---

(34) لا يمكن وضع نظريّة للمحال لامتناعه عن الحصر. فهو في مناطق لا يُشتبه في وجودها حتّى مجرّد اشتباه. وامتناع إدراكه نشأ عن مركزيّة اللّغة ونفوذها على المخاطبات وعن إستراتيجيا العقل وتحديده لعلاقة الأسماء بالأشياء. ويهمّنا الوجه الاحتماليّ للإحالة من حيث هي مثير لدفع الشّعريّة إلى أقصى ما تحتمله من إنتاج الصّور والمتع. راجع تفصيل ذلك في المقال الذّي كتبه شكري المبخوت، بعنوان : **المعنى المحال في الشّعر**، ندوة صناعة المعنى وتأويل النّصّ، منشورات كليّة الآداب منوبة 1992، ص ص 71 – 173.

(35) انظر ابن سينا ، الخطابة 199 – 200 .

(36) المقدّمة 577 .

(37) م ن 577 – 578 .

(38) ابن سينا، الشّعر، ضمن أرسطوطاليس، فنّ الشّعر، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت : دار الثّقافة، ط 2 / 1973، ص 161 .

(39) م ن، ص ن .

(40) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشّعر، ضمن فنّ الشّعر 242 .

القول لما هو عليه. والتّصديق يفعله القول بما المقول فيه عليه. أي يُلتفت إلى جانب حال المقول فيه.»[41] والتّعجيب قد يكون «صادرا عن حيلة في اللّفظ أو المعنى.»[42] والشّعر، في نظره، منشؤه ما يعرض في الصّيغ من تزيين وتزوير وحيلة. ويمثل ببيتين لابن ميّادة هما : [الطّويل]

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِنًى كُلَّ حَاجَةٍ وَمَسَّحَ بِالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الأَحَادِيثِ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِحُ

يقول : «إنّما صار شعرا من قِبَلِ أنّه استعمل قوله : أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الأَحَادِيثِ بَيْنَنَا. وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِحُ، بدل قوله : تحدّثنا ومشينا.»[43] وينتهي، من هذا التّحليل الدّقيق الّذي يبيّن فيه أنّ الشّعر يتحدّد من جهة بعده البلاغيّ، إلى صيغة نظريّة؛ ذلك أنّ الشّعر هو «إخراج القول غير مُخرج العادة.»[44] وأهميّة هذا التّعريف في جعل الشّعر مفارقا للعادة، خارجا عن الإلفة، ضاربا في مجالات غضّة يكتشفها ويكشفها.

ويعرّف الفارابي الشّعر في تسلسل منطقيّ، على النّحو التّالي :

الألفاظ
دالّة غير دالّة
مفردة مركّبة
أقاويل غير أقاويل
جازمة غير جازمة
صادقة كاذبة
تُوقِعُ في ذهن السّامعين توقع في الذّهن ما هو محاكٍ للشّيء.
الشّيء المعبّر عنه بدل القول.
هذه هي الأقاويل الشّعريّة.

(41) ابن سينا، الشّعر 162.

(42) م ن 163 .

(43) م ن، ص ن.

(44) م ن، ص ن.

فالأقاويل الشّعرية تمرّ من اللّفظ الدّال المركّب المؤلّف للقول الجازم الكاذب المحاكي للشّيء. وهذا تصنيف هرميّ دقيق يقوم على استتباع رياضيّ لفهم خصوصيّة الأقاويل الشّعريّة.

ويدرس حازم القرطاجنّي الشّعر من حيث أثره في النّفس فـ «الأقاويل الشّعريّة أشدّ الأقاويل تحريكا للنّفوس.»[45] وللّذّة والإمتاع حظّ كبير في تصوّر حازم القرطاجنّي للشّعر. فـ «الأقاويل الشّعريّة يحسن موقعها في النّفوس من حيث تُختار موادّ اللّفظ وتُنتقى أفضلها وتُركّب التّركيب المتلائم المتشاكل.»[46] وإنّ الشّعريّة تتجاوز كلّ أشكال الأقاويل الّتي لا تكون مقصودة إلاّ إلى إثبات شيء أو إبطاله أو التّعريف بماهيته وحقيقته.

وكاد الفارابي – ونحن اليوم نعيد تصوّر المشاغل النّقديّة ونقيّم ما بلغته نظريّات الشّعر من تطوّر. وهو يؤسّس لعلم السّيميولوجيا العامّ بالتّعبير الحديث – أن يفاجئنا بدرس للحال الشّعريّة من أكمل تصوّرات التّراث النّقديّ عمقا وصرامة اصطلاحيّة حين ربط «تقوال الشّعر» بالخاطر والكيفيّات النّفسانيّة. لكنّه يتراجع ليقول : «والاستقصاء في هذا الباب ليس ممّا يليق بهذا القول. وذلك تَبَيَّنَ في كتب الأخلاق وأوصاف الكيفيّات النّفسانيّة.»[47]

إنّ هذا التّصوّر يُقرأ على وجهين متناقضين. فأن لا يداخل الفارابي بين البحث في حدوث الشّعريّة واستقصاء الكيفيّات النّفسانيّة المُحدثة لها، فهذا أمر هامّ حتّى لا يصير تحليل الخطاب مرتهنا بحالات قوله، ممّا لا يمكّننا من الاشتغال على عناصر الخطاب وأشكاله. والوجه الثّاني خلاف ما ذكرنا. فأن يستفيد ناقد الشّعر من علم الأخلاق وعلم النّفس. فهذا أمر هامّ متى أفاد من المصطلحات لإثراء حقل اهتمامه دون السّقوط في مباحث تهمّ علم الأخلاق أو علم النفس.[48] ولو أنّ الفارابي

(45) المنهاج 118.

(46) م ن. ص ن.

(47) قوانين صناعة الشّعراء 156 .

(48) قامت اليوم اختصاصات تستفيد من اختصاصات أخرى وتأخذ منها بقدرما تُطوّر الاختصاص الأصليّ مثل علم النّفس اللّغويّ. وهو مبحث نفسيّ واللّسانيات النّفسيّة. وهو مبحث لسانيّ.

واصل هذه المقالة في هذا الاتّجاه لظفرنا بنصّ فريد يحدّد خصائص الحال الشّعريّة قبل تشكّل العلامات، فمفهومٌ مثل «الإخطار بالبال»(49) كان يمكن أن يغيّر منهج درس الشّعر.

وإنّ الفارابي منشغل باستقصاء القوانين الكلّيّة لصناعة الشّعراء. وله تصوّرات سيميولوجيّة عامّة في إطار مبحثه اللّغويّ والبلاغيّ، إذ يقول، في المقارنة بين الصّورة في الشّعر والصّورة في فنّ التّزويق: «موضع هذه الصّناعة الأقاويل. وموضع تلك الصّناعة الأصباغ. وإنّ بين كليهما فرقا، إلاّ أنّ فعليهما جميعا التّشبيه وغرضيهما إيقاع المحاكيات في أوهام النّاس وحواسّهم.»(50)

وإنّ ما ألغاه الفارابي – رغم وعيه بأهمّيّته – من علاقة انفعال النّفس بنشوء الشّعر وتلقّيه كان مشغلا أساسيًّا لدى الجرجاني. فقد بحث في جهة الشّعر ومأتاه وأشكال تلقّيه. يقول في ذلك: «أُنْسُ النّفوس موقوف على أن تُخرجها من خفيّ إلى جليّ وتأتيها بصريح بعد مكنيّ وأن تردّها في الشّيء تُعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم.»(51) فالشّعر ينشأ عمّا هو «مركوز في النّفوس من جهة الطّبع.»(52) ويُتلقّى بـ «الذّهاب بالنّفس إلى ما ترتاح إليه.»(53)

وذهبت الدّراسات إلى تقصّي أشكال الجمال في الشّعر بطلب منشئه وأبنيته وأجناس تلقّيه. فتعدّدت المناهج. وظفرنا بمداخل مختلفة لتصوّر معنى الجميل.

لقد انتهى التّفكير النّقديّ القديم إلى بناء محلّين للمعنى: محلّ بيانيّ ومحلّ مجازيّ. واعتبر المجاز محلاّ ناشئا عن البيان. وضبط النّقّاد مسالك للتّجوّز في

---

(49) قوانين صناعة الشّعراء 157.

(50) م ن 128.

(51) الأسرار 102.

(52) م ن. ص ن.

(53) م ن. 236. ومن الأصوليين ابن حزم، في الإحكام في أصول الأحكام والغزالي في المستصفى من علم الأصول، بغداد: مطبعة المثنّى، د. ت. وفي إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة: المطبعة الإعلاميّة، 1303 هـ. وخاصّة ابن النّجار في كتاب الكوكب المنير المسمّى بمختصر التّحرير أو المختبر المبتكر في شرح المختصر في أصول الفقه، مكّة المكرّمة: مركز البحث العلميّ وإحياء التّراث الإسلاميّ، د. ت.
ويمكن لمن يريد التوسّع في درس المجاز أن يرجع إلى منكريه. فقد بدأ الإنكار بأبي إسحاق الإسفراييني (... – 418 هـ = ... – 1027م) وهو عالم فقه وأصول، يقول بالّا مجاز في لغة العرب. وينقل عنه السّيوطي في المزهر قوله:

العبارة واعتبروا المجاز، بناء على ذلك، خروجا عن الوضع والاصطلاح. لكنّهم لم يعتبروا المجاز في حلّ من محلّ البيان. لذلك عدّوا كلّ خروج مجازيّ عن البيان محكوما بالإبانة وإلاّ خرج من باب العبارة. وعن هذا التّصوّر فهموا المجاز على أنّه أمر طارئ على الوضع في طاقته أن يذهب بعيدا في التّخييل وبناء المعنى. فردّوه إلى البيان واشترطوا ألاّ يخرج عن مقتضى الفهم والإفهام.

وإنّ الوقوف على مراتب نظريّة البيان في التّراث العربيّ يتنزّل في سياق إشكاليّتنا. فنحن نريد أن نضع إطارا عامّا لعلاقة نظريّة البيان بنظريّة الشّعر وأن نتأوّل التّحوّلات المجازيّة العميقة في اللّسان العربيّ بدرس لغة الشّعر وانتقالها من محلّ البيان إلى محلّ المجاز وما بنته من أشكال وأبنية.

وإنّ استحكام البيان في العبارة ستتجلّى لنا صوره ومراتبه بدراسة نظريّة البلاغة وبالبحث في سياسة المعنى في التّراث البلاغيّ وبالنّظر في تاريخ المجاز وبدرس علاقة البلاغة بالشّعر.

«أما اللّغة، فإنّها تدلّ بوضع واصطلاح. والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد. فجعلهم هذا حقيقة وهذا مجاز ضرب من التّحكّم. ذلك أنّ إسم السبّع وُضع للأسد كما وضع للرّجل الشّجاع.» المزهر 1 : 364 - 365 . وليست لنا وثائق دقيقة عن نشأة اللّغة العربيّة وتطوّر دلالاتها حتى نتبيّن مولد المجازات في لسان العرب. لكنّنا نقدر على الاستدلال على أنّ الأسد لم يوضع إسم عين للرّجل الشّجاع بل إسم العين فيه هو الرّجل ولا يطلق عليه أسد. فالقائلون بالمجاز أوّلوا في القرآن كلّ ما رأوا فيه تجسيما أو تمثيلا فخرّجوا اليد على أنّها القدرة والقوّة والنّعمة وفهموا وجه الله على أنّه الذّات. ورماهم المنكرون للمجاز بأنّهم المعطّلة لأنّهم نفوا ما أثبته الله لنفسه وعطّلوا صفاته. ومصطلح التّعطيل أجراه ابن تيميّة. (661 هـ - 728 هـ = 1263م - 1328م) : هو، إن لم يكن مخترعه، فإنّه لم يشتهر إلاّ عنه. وأمّا المنكرون، فقرؤوا بلا تأويل على ظاهر اللّفظ. وأثبتوا لله يدا ووجها واستواء ونزولا وضحكا. ووجّه مجوّزو المجاز لمنكريه تهمة المشبّهة والمجسّمة.

وإنّ تاريخ النّزاع حول المجاز كان الصّراع فيه هادئا في القرون الأولى. وا... في النّصف الثّاني من القرن السّابع مع ابن تيميّة الّذي وقف متصدّيا لأقاويل الفرق. وفي كتابه: الإيمان، القاهرة : مطبعة الإمام، د. ت، أثبت فصلا في إنكار المجاز ورمى القائلين به بالجهل والكذب. ونجد ردودا في فتاواه وفي كتابه : دقائق التّفسير في ردّ قول المرجئة والجهميّة، بيروت : مؤسّسة علوم القرآن، 1986، فهو يقول بأنّ الأعمال مجاز. وعلّة حملته أنّ فريقا من العلماء قالوا بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبيّ دون الأعمال الّتي لا تدخل في الإيمان إلاّ مجازا. وتابعه في ذلك تلميذه ابن قيّم الجوزيّة الّذي اعتبر المجاز بدعة وضلالة في حملة عنيفة على القائلين بالمجاز في كتاب : الصّواعق المرسلة في الرّدّ على الجهميّة والمعطّلة، اختصار محمّد الموصلي، القاهرة : مطبعة الإمام، بمصر ط 2 / 1380 هـ. ونعت المجاز بالطّاغوت. راجع في ذلك المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ص 13... فقد أفاد ابن قيّم الجوزيّة - شأن ابن تيميّة - من تعلّق المجاز بمباحث العقيدة وصفات الله. ومن علماء الكلام من وسّع دائرة التّأويل وتمحّل في منطقه وحمل الألفاظ محامل شتّى. وإنّ المسألة البلاغيّة والمجازيّة لم تعد قضيّة لغويّة وجماليّة. فابن تيميّة أنكر الإطلاق والتّجريد في اللّغة، إذ الحقيقة هي ما دلّت على معناها عند الإطلاق والخلوّ من القرائن، والمجاز ما دلّ على معناه بقرائن،... هذا وجه هام من الخلافيّات والنّزاعات حول مجازيّة الكلام ممّا تعاطاه المشتغلون بالمعنى في التّراث العربيّ.

في سياسة البلاغة

النّصّ بنية متحوّلة، مهاجرة، موضوعة
في مهبّ الدّلالات.

حمّادي صمّود

من تجلّيات الخطاب الأدبيّ.

في بيان وضع المعنى وأصوله وطرائق سياسته والبرهان على وجوه الجودة فيه وشرح أجناسه وأشكاله وطبقاته.

سياسة المعنى هي ضرب من نقد الكلام وتمييزه والوقوع على طبقاته ومراتبه من الفصاحة والبلاغة. وهي إقامة البرهان على الحسن والمزيّة وإثبات الحجّة على اختراع الكلام وإنشائه. وإنّنا بإزاء مُحْدِث للمعاني؛ هو واضعها ومنجزها، تقع في كيانه رغائب ورؤى. فيعبّر عنها بضروب الصّور والتّأليفات، وناقد للكلام يمتلك أنظمة تفسيريّة بها يدقّق في هذه الاختراعات. وقد أورد الجاحظ على لسان سهل بن هارون أنّ سياسة البلاغة أشدّ من البلاغة.[1] وانتبه قدامة بن جعفر إلى أنّ النّاس يخبطون في تمييز الجيّد من الرّديء لانعدام المقاييس الّتي عليها يقيمون عيار الجمال وعيار المعنى.[2] وذكر الباقلاّني أن نقد الكلام شديد وتمييزه عسير.[3] واشتهر التّوحيدي بعدّه الكلام على الكلام صعبا.[4]

وإنّ المشتغل على نصوص النّقد العربيّ اليوم يواجه جملة من الصّعوبات المنهجيّة، إذ يتعلّق الأمر بالتّأريخ لنشأة الأدوات النّقديّة في مرحلة تعاشرت فيها الحكومة والموازنة والطّبقات وداخلَ التّأثُّر الحكمَ المجرّد الآتي من الاستقراء والتّدبّر. وإن المعوّل عليه في استقراء الكلام الشّعريّ هو إقامة البرهان على الجمال. ويهمّنا أن ننظر في هذا المسار الشّائك من استقراء الكلام إلى وضع الأصول والمبادئ العامّة. فالمقاييس مستمدّة من الشّعر وجارية عليه. والتّحوّلُ من الاستقراء إلى المعيار النّقديّ واكبه تطوّر في النّظام المفهوميّ الّذي يُنظر به في الشّعر.

---

(1) انظر الجاحظ، البيان والتّبيين 1 : 118.

(2) نقد الشّعر 198 – 199.

(3) إعجاز القرآن 128.

(4) الإمتاع والمؤانسة 312.

ولقد بدأ البلاغيّون بالاختيارات الشّعريّة الّتي يسوسها ذوق من يختار. وإنّ الوقوع على عيون الكلام أمر شاقّ لأنّه حاصل إدامة النّظر وفحص المخاطبات والتّمييز بين طبقات الكلام وتلخيص العبارة وتَمثُّلِ الفروق. فمن الشّروط العليا لممارسة النّقد أن يكون الرّجل موصوفا بـ«التّناهي في معرفة الفصاحات والتّحقيق بمجاري البلاغات.»[5] والاختيار من شرائطه التّناهي في معرفة اللّسان والوقوف على طرق الفصاحة ومذاهبها وعلى فنون البلاغة ومسالكها حتّى تُستبان مراتب الجودة ومواطن المزيّة. وعن ذلك ينشأ نظر مجرّد في أشكال انبناء صور جماليّة في الشّعر العربيّ، هي نهاية ما تتيحه اللّغة من التّصاريف وما تحتمله من الوجوه وما تكتنزه من سنن العرب في كلامها. فتظهر الموازنات. وتتبنى المقاييس. ويصير الذّوق محكوما بالبراهين والحجج.

وإنّ معرفة طرق الكلام وتصاريفه وأصول الصّنعة وبلاغة الشّعر كوّنت ضربا من النّفوذ النّظريّ على المنجز من البلاغات وعلى المقدّر المحتمل في آن واحد. فقد سنّ النّقّاد القوانين المتحكّمة في إنجاز الكلام. وساسوا الجودة بالعيار. وإنّ النّقّاد - وهم يمحّصون نصوص التّراث العربيّ - قد حصلت لهم ملكة نقد الكلام وتمييزه. وقد كان لمبحث الإعجاز الأثر العميق في تطوّر المشاغل النّظريّة. فالمتصفّح لكلام الشّعراء عليه أن يكون «حسّاسا يعرف وحي الشّعر وخفيّ حركته.»[6] وقد جرى ذلك في نشاط معرفيّ شامل جعل مطلبه التّفطّن إلى خواصّ بناء الكلام الشّعريّ ووجوه بلاغته. فاستنبط أهل اللّسان أحكام لسانهم وما يحتمله من ضروب المجازات والبلاغات. وردّوا تمييز الكلام إلى الحذق ودرك أصول الصّناعة .

واختيار المرء دليل على ذوقه وعقله. فقد ذكر أبو عثمان أنّ «شعر الرّجل قطعة من كلامه واختياره قطعة من عقله.»[7] والاختيار مرحلة هامّة في ضبط مدوّنة الشّعر العربيّ وتخليصها ممّا يضعف طاقتها الجماليّة. فالبلاغة قد أفادت من هذا

(5) الباقلاّني، إعجاز القرآن 144.

(6) الأسرار 182.

(7) البيان والتّبيين 1: 77 . وقد أخذ عنه العسكري هذا القول : «اختيار الرّجل قطعة من عقله.» كتاب الصّناعتين 11 .

الجمع. وإنّ أصحاب المختارات الأوائل هم من اللّغويّين مثل الأصمعي الّذي لم نعثر على رجل في دقّته وحسن استخراجاته وذكائه في التّحليل.

وإنّ كلّ هذه المشاغل كوّنت دعامة للمبحث البلاغيّ والنّقديّ. إذ بدأ المنوال في التّكوّن والتّبلور. وتنوّعت بذلك القراءات وتطوّرت. فنقدُ الكلام يقتضي تقصّي كيفيّات جريانه في النّصوص وعمله الطّريف لإحداث القيمة الجماليّة. وإنّ ملكة التّمييز قد تربّت في أحضان الاختيارات، من حيث أنّ التّمييز نشأ عن ذوق كان بلا برهان حتّى عرف البرهان. وإنّ البرهنة اقتضت أن تكون الشّواهد مقصودة للاستحسان وللاستهجان وقائمة في الصّفحة الواحدة من مؤلّفات البلاغة والنّقد. فمنذ أن قامت مباحث اللّغة مع أبي عبيدة وخلف الأحمر والنّاس يعتقدون أنّه «ذهب من يعرف نقد الشّعر»[8] حتّى أصّل الجاحظ الاختيار. فالجاحظ يحدث سياقا يجمّع فيه ما تقارب عنده من الرّوايات ويطلب الأقوال المتشابهة، يضعها في باب واحد .

لقد دفع طلبُ تفسير مزايا الإعجاز النّقّادَ إلى اهتمامات معجميّة ودلاليّة وبلاغيّة وأسلوبيّة. فظهرت شروط صناعة الكلام. وعن ذلك نشأ تصوّر البلاغة على أنّها : «أن يكون الإسم يحيط بمعناك ويُجلّي عن مغزاك.»[9] والبلاغة علم بكيفيّات العبارة وطرائق بناء المعنى وأدائه. وللعرب تصوّر شامل عن حياة المعنى. وأبلغ عبارة عن ذلك ما ذكر الجاحظ من تناسب المقام والمقال في قوله : «ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات. فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما ولكلّ حالة من ذلك مقاما حتّى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات.»[10] وإنّ عناصر المخاطبة من كلام ومقام ومنشئ ومتلقّ متشاكلة. فالجاحظ قد تعقّب صناعة الكلام على مقتضى التّلقّي في

(8) الباقلاّني، إعجاز القرآن 133 .

(9) الجاحظ، البيان والتّبيين 1: 186 . وانظر العسكري، كتاب الصّناعتين 58. وقد توسّع في هذه القضايا . فذكر ما أطلق عليه «المطمع الممتنع»، إذ تُقارب المعنى ولا تظفر به. وذاك أدعى لشوق النّفوس. فهم يقيمون اللّذّة على أن يسابق اللّفظ المعنى إلى القلب. راجع م ن 58 وما بعدها والباقلاّني، إعجاز القرآن 70 .

(10) البيان والتّبيين 1 : 138 – 139 .

درس بلاغة الخطاب. وجعل المقام شرطا لبلاغة المعنى. وسيتطوّر مبحث المعاني مع عبد القاهر الجرجاني. فقد كانت البلاغة قبله تبحث عن موضع لها في إحصاء العلوم.

وهكذا قامت اللّغة سنّة وعرفا واصطلاحا، بما أجروه عليها من ضروب التّهذيب. ووضعوا سياقا نظريّا لأصول الفصاحات والبلاغات، بما يبني نظاما للخطاب. وذلك مدخلهم إلى درس الجودة والحسن والمزيّة، إلاّ أنّ الحسن عندهم لا يُطلب إلاّ بعد حصول الإبانة. فإذا أخلّ بالبيان تهافت. يقول الباقلاّني : «الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض الّتي في النّفوس. وإذا كان كذلك وجب أن يُتخيّر من اللّفظ ما كان أقرب إلى الدّلالة على المراد وأوضح في الإبانة عن المعنى.»[11] ويلحّ العسكري على «وضوح المغزى وظهور المقصد».[12]

وإنّ تاريخ التّأليف في البلاغة تاريخ سجاليّ في وجه منه. فعبد القاهر الجرجاني قد ردّ على الجاحظ والقاضي عبد الجبّار وابن سنان الخفاجي. وأنكر أن تكون فصاحة الكلام مأتاها اللّفظ. يقول : «الألفاظ لا تراد لأنفسها. وإنّما تُراد لتُجعل أدلّة على المعاني.»[13] فالفصاحة لا تتأتّى من «مذاقة الحروف وسلامتها ممّا يثقل على اللّسان»[14] فحسب، وحتّى من يسم اللّفظ بالرّشاقة والرّوعة والعذوبة والخلابة، فإنّه لا ينبئ عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف بل إلى ما يستسيغه القلب من المعنى ويرتاح إليه. وهكذا حُوّلت مسألة المعنى من محورها الاستبداليّ إلى قضيّة توزيعيّة. ووقع فكّ هذه الثّنائيّة بين اللّفظ والمعنى. ونُزع عنها مجال الاستبدال لتنخرط في السّياق. ويصير المعوّل عليه في درس الكلام هو نظمه من جهة كونه مختصّا بقائله لا بوضع اللّغة. ووقع تجاوز ما استقرّ في الدّرس اللّغويّ من تقسيمات نجد نموذجها لدى العسكري في قسمة المعاني إلى : «ما حسن لفظه ومعناه، وما ساء لفظه ومعناه، وما حسن لفظه دون معناه، وما ساء لفظه وحسن معناه.»[15]

(11) إعجاز القرآن 137 .

(12) كتاب الصّناعتين 77.

(13) دلائل الإعجاز 76.

(14) م ن، ص ن.

(15) كتاب الصّناعتين 79 .

فاعترض عبد القاهر الجرجاني على هذه القسمة بقوله : «إنّ الألفاظ المفردة الّتي هي أوضاع اللّغة لم توضع لتُعرفَ معانيها في أنفسها. ولكن لأن يُضمّ بعضها إلى بعض.»[16] فهو لا يردّ الفضل والمزيّة إلى جهة دون جهة، كأن يذكر أنّ الحسن مأتاه اللّفظ. وإنّما يرى النّظم في المعاني الّتي لا تفيد أفراد أفرادا. وإنّما بما يحصل من نظم لها. فالفضل «تناتجَ ما بينها وحصل من مجموعها.»[17] **والجرجاني قد ناقش الأصول والمقدّمات الّتي انبنى عليها التّفكير البلاغيّ العربيّ وراجع أصل المزيّة في الكلام وأسّس - بناء على منهجه السّجاليّ والجدليّ - نظريّة المعنى في تراث العرب. وأقام تصوّرا جديدا للجمال وللشّعر.**

ويمكن أن نحدّد تصوّر الخطاب الشّعريّ لدى النّقّاد العرب انطلاقا من نصوص الجاحظ الّذي بنى أصول الخطاب على مقولة المقام إلى عبد القاهر الجرجاني الّذي صاغ نظريّة النّظم. فنجاعة الخطاب في بعده التّداوليّ. وقد قام منهج التّأليف على استدعاء الأمثال والخطب والأشعار والحكم لتزجية المفاهيم والانتهاء إلى النّظر؛ إذ قام الشّرح والتّفسير مقام المبين لشروط التّأويل. وشغلت مسألة صناعة الألفاظ الجاحظ. فاهتمّ بشروطها في مواضع عديدة من تآليفه. ولخّصها في قوله بأنّ اللّفظ ينبغي أن يكون «سليما من التّكلّف، بعيدا عن الصّنعة، بريئا من التّعقيد.»[18] وهذا التّعريف يهتمّ بما على اللّفظ أن يتخلّص منه في مرحلة كان همّهم فيها تهذيب اللّغة وتخليصها من الوحشيّ والسّوقيّ والغريب. وأخذ عنه العسكري أسس هذا المشغل. فقال : «مدار البلاغة على تخيّر اللّفظ. وتخيّرُه أصعب من جمعه وتأليفه.»[19] ونصّ الصّناعتين احتفظ بما كان يجري في فكر الجاحظ من أمر الصّلة بين اللّفظ والمعنى دون الاهتداء إلى أسرار التّأليف والنّظم.

وهكذا، فإنّ الكلام في المعاني قد استغرقه الاهتمام بصفات اللّفظ، ممّا جعل السّياق النّظريّ يبقى في حاجة إلى مزيد الاستقراء والنّظر. وقد تغيّر إطار تصوّر اللّغة مع عبد القاهر الجرجاني، بعد أن أعملوا فيها ما أعملوا من ضروب التّهذيب.

---

(16) الدّلائل 539 .

(17) م ن 45 .

(18) البيان والتّبيين 1 : 106 .

(19) كتاب الصّناعتين 32 .

فما كان من همّ الجاحظ لم يعد من همّ الجرجاني الّذي ذهب مذهبا آخر في الاستقراء والتّقصّي. وإنّ الجاحظ قد أمد النّقد العربيّ بمنظومة من المصطلحات ثريّة أفاد فيها من تراث فارس ومن أدب يونان. وجعل هذه المقاييس مستخلصة من النّصوص، جارية عليها في آن واحد، وهذه التّصوّرات والمقاييس لا تأتي منتظمة. وإنّما هي موزّعة في متون كتبه، يخالطها الاستشهاد والتّحليل. ووضع في البلاغة العربيّة مادّة مصطلحيّة هامّة تناولها من جاء بعده بإجرائها وتطويرها وتغييرها أيضا. فقد بنى التّصوّرات النّظريّة الأولى عن فصاحة الكلام وبيانه وبلاغته.

وقد أقام عبد القاهر الجرجاني تصوّرا عميقا للمزيّة والجودة والحسن في المخاطبات عامّة وفي المخاطبة الشّعريّة على وجه خاصّ ووضع أصولا دقيقة للّذة والمتعة النّاشئتين عن هذه المخاطبات جميعا، إلاّ أنّه شعر بحدود تأويل النّصّ الشّعريّ. فردّ في كثير من المواضع اللّذّة الحاصلة إلى «حَسَاسَةِ النّفس» وتمكّنها من ذائقة تستسيغ الحسن. وجعل أمر شرح اللّذة ممّا يقع عليه الرّاسخون في علم الشّعر. ولمّا أعيته الحيل جعل اللّذّة أمرا تستسيغه النّفس ويمتنع عن العبارة. وإنّ المهمّ في جهد الجرجاني هو أنّه لم يتوقّف حيث توقّف غيره. وإنّما طلب للّذّة برهانا. وتعقّب لها دليلا. وله في ذلك نصّ من أكثر نصوص التّراث العربي دقّة وعمقا وشجاعة، نورده على طوله؛ يقول فيه: «ما زدتم على أن قستم قياسا. فقلتم: نظم ونظم وترتيب وترتيب ونسج ونسج. ثمّ بنيتم عليه أنّه ينبغي أن تظهر المزيّة في هذه المعاني، ههنا، حسب ظهورها هناك وأن يعظم الأمر في ذلك كما عظم ثمّ. وهذا صحيح كما قلتم. ولكن بقيَ أن تعلمونا مكان المزيّة في الكلام وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كما يُنَصُّ الشّيء ويُعيّن ويُكشف عن وجهه ويُبيّن. ولا يكفي أن تقولوا: إنّه خصوصيّة في كيفيّة النّظم وطريقة مخصوصة في نَسْقِ الكَلِم بعضها على بعض حتّى تصفوا تلك الخصوصيّة وتبيّنوها.»[20] ولذلك حرصنا على الانطلاق من النّصوص لبناء التّصوّرات النّظريّة. فقد أشعرنا الجرجاني بلاجدوى الصّيغ العامّة في الحكم على الشّعر. ودعا إلى الوقوف على الخصائص الّتي تميّز مذهبا عن مذهب وطريقة عن طريقة وأسلوبا عن أسلوب حتّى ينتهيَ النّاظر في نصوص

(20) الدّلائل 34 – 35 .

الشّعر إلى الخصائص المميّزة لشاعر أو لقصيدة. وطالب بالوصف والإبانة حتّى تظهر المزايا في محالّها وتدرك الفضائل في مواضعها دون الانطلاق من الخصائص العامّة للحكم على شعريّة الكلام.[21]

ما هو دور البلاغيّ في التّراث العربيّ؟ أهو شارح لطقوس الكتابة وأعراف التّلقّي أم أنّه متأوّل للخصائص العامّة للمخاطبات ابتغاء الوقوع على مراتب الظّاهرة الجماليّة؟ كيف تكوّنت أحكامه ومصطلحاته وأدوات القراءة لديه؟ وكيف ضبط معايير الكلام الشّعريّ؟ لقد تكوّنت سلطة نقديّة اختلفت همومها ومهامّها على مدى قرون، من تأصيل الذّوق ووضع أسسه ومبادئه العامّة إلى الاشتغال النّظريّ على النّصوص والتّفكير في اللّغة والبلاغة تفكيرا مجرّدا.

وعلينا أن نفكّر مليّا في التّحوّلات العميقة الّتي مسّت مبدأ إنتاج الشّعر. فقد ردّ النّقّاد الشّعر إلى الطّبع؛ هذا المفهوم الّذي لا نفهم منه فحواه. لكنّنا نقاربه بما جرى من الصّيغ المعبّرة عن هذا النّوع من إنشاء الكلام الّذي يتأتّى عن عفو الخاطر وينثال انثيالا دونما تدبّر وتفكّر. فهو صورة عن النّفس وعن القائل. ثمّ ظهر الحوليّ المحكّك مع زهير والحطيئة، إذ يُبقي الشّاعر القصيدة حولا كاملا لينقّحها ويغيّر فيها. وهذا أمر أخلّ بمبدإ الطّبع في إنشاء المعنى. وإنّ التّحوّل في إنتاج الشّعر هيّأ لظهور الصّناعة من حيث هي فعل آخر في كيفيّة بناء المعنى الشّعريّ. والمهمّ أنّ تحوّلا حدث في الأصول المنشئة للشّعر، ممّا يحمل المؤرّخ لبلاغة المعنى ولأشكال الجمال النّاشئة في العبارة الشّعريّة على اختبار مدى هذا التّغيّر وخصائصه. فهل إنّ بديع بشّار ومسلم بن الوليد والعتّابي (... – 220 هـ = ... – 835م) إعلان عن نهاية سنّة في القول ونشوء طرائق أخرى في إحداث الشعر؟ إنّ الشّعر القديم قد انتهى معه مقام الإنشاد. وظهر مقام آخر هو مقام الكتابة. وذهب سياق الطّبع. وظهر سياق الصّناعة. واحتار النّقّاد في التّأريخ لهذه التّحوّلات. فلم يشرّعوا لها. وإنّما جعلوها تنويعا على أصول قديمة. وردّوا البديع إلى الأوائل. واتّهموا المحدثين بالسّرقة والإسراف والإفراط. ولم يصوغوا للجديد سياقه، وعاملوا

(21) استفحل لدينا اليوم في اشتغالنا على الشّعر والأدب عموما ولعٌ بإلقاء التّصوّرات النّظريّة العامّة على خصائص النّصوص، ممّا جعل الدّرس ضربا من حمل النّصّ على موافقة النّظر ومشاكلة مبادئه العامّة. وهو ما أفقد عملنا التّحليليّ الجدوى والنّجاعة. وهذا الأمر يدعونا إلى وضع أسس منهجيّة صارمة للقراءة والتّأويل.

الشّعر المحدث على أنّه زيادة في ما أتى به القدامى. وحاولوا أن يقفوا بالشّعر عند ذي الرّمّة. وطردت مؤلّفات البلاغة والنّقد الشّعرَ المحدثَ من الشّاهد الشّعريّ. ولم يثيروا مسألة بلاغة المعنى المحدث. ولم يتساءلوا عن خصائص هذه الأساليب التّصويريّة الجديدة. فهل هي دليل على ولادة ظاهرة جماليّة في شعر العرب؟

وإنّنا - بتقصّي النّصوص وتقليبها على وجوه عديدة - انتهينا إلى أنّ كثيرا من الشّعر المحدث لا يخرج عن عمود الشّعر. وأمّا ما هو مبتكر، فإنّه إعلان صارم عن تحوّل نسقيّ في بناء الصّور وإحداث البلاغات والمجازات. فقد انبنت في سياق القول القديم أصول أخرى تغيّرت مرجعيّاتها وكيفيّات بنائها والوظائف المعلّقة بها. وإنّ ما طرأ على أصول القول قد مسّ مبدأ الإنتاج نفسه. فبلاغة الشّعر تغيّرت وجرت تحوّلات هامّة في قاعدة الإنشاء وأصول التّلقّي. لكنّ النّقّاد - وهم ورثة شعر الأوائل - ظلّوا يحاكمون الجديد بمقاييس قديمة.[22] فالسّنّة الشّعريّة قد استحكمت أصولها والذّوق الّذي يوجّهها. وكان همُّ النّقّاد تأصيل الذّوق لا الزّجّ به في مسالك جديدة. وإنّهم، وهم يشرّعون لبلاغة المعنى القديم، لم يكن همّهم طلب المبتكر. ومن شأن السّلطة أن تفعل ذلك. ومن شأن الشّعراء أن يحدثوا المعنى ويولّدوا. فهناك أصول للتّأويل يجرونها على الشّعر. وحتّى لمّا استفحل أمر إحداث المعاني، فإنّ النّقّاد ردّوا تجربة المولّدين إلى الإكثار فيما أقلّ فيه القدامى. فقد حَشَوْا البيت بصنوف الطّباقات والجناسات والمجازات، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ الأمر لا يتعلّق بنظام تصويريّ جديد لا صلة له بمبدإ بناء المعنى في الشّعر القديم، وإنّما بكتابة داخل الأصول القديمة.

وإنّ الأمر يمكن أن يرتبط بما نطلق عليه المؤسّسة التّأويليّة القديمة الّتي تؤوّل، إن تعلّق الأمر بالفقه أو التّفسير أو الفلسفة، بالرجوع إلى الأوّل وإلى الأوائل، أي تنطلق من الأسس والأصول الأولى لنشوء الظّواهر. فهل تغيّرت وجوه البديع؟ النّقّاد لا يرون ذلك. فقد جعلوا بديع القدماء أصوب، أو أنّ المؤسّسة التّأويلية شغّلت مفاهيمها للانتهاء إلى هذه النّتيجة.

(22) انظر البيان والتّبيين 4: 55 وما بعدها والعسكري، كتاب الصّناعتين 74 وما بعدها و 176 وما بعدها.

والغريب أنّنا لم نجد ناقدا قبل الجرجاني أنصف المحدثين وأعاد تصوّر الإشكال على وجه آخر. فمن أسس المؤسّسة التّأويليّة ما أقرّه الجاحظ من أنّ مدار الأمر على الفهم والإفهام والبيان والتّبيّن؛ هذا الأمر الّذي أثار الجرجاني. فقال : «في كلام المتأخّرين كلام حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له إسم في البديع أن ينسى أنّه يتكلّم ليُفهم ويقول ليُبينَ. ويُخيّل إليه أنّه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت، فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء.»[23] وهذا الحرص على المعنى هو الّذي جعل الجرجاني يعالج التّجلّيات القصوى لظاهرة الولع باللّفظ ونسيان المعنى. لكن هذا الشّاهد لا يُنقص من شأن التّوليد والإحداث. فقد نشأت أشكال جديدة من الحسن. **والجرجاني جعل المزيّة من أسباب معاني النّحو وتعليق الكَلِم بعضه ببعض وإجراء ضروب التّأليف والتّرتيب عليه.** وإنّ النّقاد يوجّههم نصّ نظريّ هو مثال لما يستسيغونه من الأبنية. ومتى لم يظفروا بهذا المثال أنكروا ما استُحدث من الأشكال والمجازات. فقاعدة الاعتبار في أن يكون الكلام على مثال قديم. وحتّى إن لم يعرفوا هذا المثال معرفة تسوسها المصطلحات وأدوات التّحليل، فإنّهم – انطلاقا من بعض المظاهر الماثلة في أذهانهم – يتعاملون معه.

ولا شكّ أنّ النّقاد ينتهون إلى تحاليل رشيقة للمجازات والصّور. لكن يوجّه إليهم النّقد من وجهين على الأقلّ. أوّلهما : أنّهم يضعون مختارات وشواهد تعوقهم عن تبيّن التّحوّلات العميقة في بناء المعنى. وثانيهما أنّ المسعى الذّي يوجّههم، منذ البدء، هو تأكيد قيمة الشّعر القديم. وإنّنا، إذ نُعْجَبُ بقدرتهم على استخراج خصائص الصّور ومراتبها، فإنّنا نَعْجَبُ من سكوتهم عن صور أخرى لوْ هم استشهدوا بها وحلّلوها لتبيّن لهم أنّ الأمر يتعلّق بنظام جديد يولّد الصّور معنى ومبنى.

ولقد غيّر الجرجاني من أصول القراءة وخرج عن النّموذج المسطور لصيغ التّعامل مع الشّعر. فلم يعد يأبه بالدّقّة والإصابة في بناء المشابهة.[24] وإنّما يقيم التّحليل على بنية الصّورة وخصائص النّظم والتّركيب. فقد أفاد التّفكير البلاغيّ من النّظر في الجودة والمزية انطلاقا من نظم الكلام وتركيبه.

(23) الأسرار 6 .

(24) م ن. ص ن. وراجع العسكري، كتاب الصّناعتين 272– 273 .

وللنّقاد إشارات لطيفة عن خفاء المعنى. فـ «إذا كان في مكان خبيء. فعثر عليه إنسان وأخذه لم يبق لغيره مرام في ذلك المكان.»[25] لقد رسموا للمشابهة سياقا لا تغادره. فهي بيّنة قريبة التّناول. ونستغرب من كون الدّرس البلاغيّ لم يتطوّر في صوره العامّة. فنحن، من مصنّف إلى مصنّف، نكاد لا نظفر بنظام تفسيريّ جديد ولا بنسق استدلاليّ مختلف. فقد فتح الجرجاني الجودة على تأويليّة جديدة. وبحث عن مأتى الحسن في مجال لم يسبق إليه. فالنّظر في جودة المشابهة كان يقع في فضاء بيانيّ. وفي هذا السّياق يورد الجرجاني بيت امرؤ القيس : [الطويل]

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا   لَدَى وَكْرِهَا العُنَّابُ وَالحَشَفُ البَالي[26]

ويقول إنّ دقّة المشابهة والإصابة فيها والصّحة إنّما تأتّت من كون رؤية العنّاب والحشف أكثر من رؤية قلوب الطّير.[27] وهو ينطلق في ذلك من رؤية تقع خارج النّص؛ هي قيام المشابهة على حمل الأغمض على الأوضح. فيختبر هذه القاعدة في تعليقه على البيت. ويجد أنّ الكلام لم يخرج عن قاعدة الفهم والإفهام وعن شروط الإبانة، إلاّ أنّه لا يعتبر نظم الكلام واللّذة الحاصلة من اجتماع العنّاب والحشف البالي في تمثيل صورة القلب رطبا ويابسا.[28] فـ«الصّور تتداخل وتتركّب وتأتلف ائتلاف الشّكلين يصيران إلى ثالث.»[29] وإنّ اللّطف في الكلام ناشئ عن التّركيب والتّأليف. فالتّشبيه موضوع على أن يُريَك هيئةً. والجرجاني يصوغ وجها جديدا لتلقّي الصّورة وتفكيك عناصرها والوقوع على مزاياها، بل إنّ الجرجاني يقارن بين الصّور ويستنبط وجوه المزيّة. فقد حلّل ثلاثة أبيات. أوّلها لبشار : [الطّويل]

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ   وأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ[30]

وثانيها للمتنبّي : [الطّويل]

---

(25) الجرجاني، الرّسالة الشّافية 139 .

(26) د153: 32.

(27) الجرجاني، الأسرار 149.

(28) راجع الجرجاني، الأسرار 149 – 155 وانظرحمّادي صمّود التّفكير البلاغي 538.

(29) الأسرار 170.

(30) د 1: 335: 61.

يَزُورُ الأَعَادِي فِي سَمَاءِ عَجَاجَةٍ أَسِنَّتُهَا فِي جَانِبَيْهَا الكَوَاكِبُ[31]

وثالثها قول نسبه إلى عمرو بن كلثوم :[32] [البسيط]

تَبْنِي سَنَابِكُهَا مِنْ فَوْقِ أَرْؤُسِهِمْ سَقْفًا كَوَاكِبُهُ البِيضُ المَبَاتِيرُ[33]

يقول الجرجاني: «تجد لبيت بشّار من الفضل ومن كرم الموقع ولطف التّأثير في النّفس ما لا يقلّ مقداره ولا يمكن إنكاره. وذلك لأنّه راعى ما لم يراعه غيره؛ وهو أنّ جعل الكواكب تتهاوى. فأتمّ الشّبه. وعبّر عن هيئة السّيوف وقد سلّت من الأغماد، وهي تعلو وترسب، وتجيء وتذهب، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها في أثناء العجاجة كما فعل الآخران. وكان لهذه الزّيادة الّتي زادها حظّ من الدّقّة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل.»[34] فلا يقصد كأنّ مثار النّقع ليل وكأنّ أسيافنا كواكب لأنّ تشبيه السّيف بالكوكب لم يصحّ في الذّوق إلاّ لأنّه متّصل من حيث نظم الصّورة باللّيل. وهذا ممّا يعدّه «النّمط العالي»[35] من الكلام. فيتوسّع في المقارنة بين وجوه النّظم والمزايا النّاشئة عنه.

وإنّ أهميّة مفهوم النّظم في أنّه دليل براعة. فهو من شجاعة اللّغة. ولكن لوجوهه صلة بقائلها. ويسعى الجرجاني إلى ربط النّظم بالشّاعر وجعله دليلا على مذهبه في تأليف العبارة وعلى خصيصة هي له، بها يتميّز ما يقوله عمّا يقوله غيره. فقد علّق تعليقا دقيقا على بيت الفرزدق : [الطّويل]

وَمَا حَمَلَتْ أُمُّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الجَانِي عَلَيَّ هِجَائِيَا[36]

يقول الجرجاني : «لولا أنّ معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئا غير الّذي كان ويتغيّر في ذاته، لكان محالا أن يكون البيت بحيث تراه من الحسن والمزيّة وأن يكون

(31) د 288: 23.

(32) نسبه العسكري إلى العتّابي : كتاب الصّناعتين 272. ولم أجده لا بديوان العتّابي ولا بديوان عمرو بن كلثوم.

(33) الأسرار 151.

(34) م ن 151 – 152.

(35) م ن 171.

(36) د 2: 292: 16.

معناه خاصّاً بالفرزدق.»[37] ويضيف في صياغة أكثر تجريدا ونظرا : «النّكتة الّتي يجب أن تُراعى في هذا أنّه لا تتبيّنُ لك صورةُ المعنى الّذي هو معنى الفرزدق إلاّ عند آخر حرف من البيت حتّى إن قطعت عنه قوله : «هِجَائِيَا» بل الياء الّتي هي ضمير الفرزدق لم يكن الّذي تعقله منه ممّا أراد الفرزدق بسبيل لأنّ غرضه تهويل أمر هجائه.»[38] فالجرجاني يؤسّس لمنهج في القراءة وتأويل الشّعر انطلاقا من بنيته اللّغويّة. ففي بيت الفرزدق بنية نظميّة للصّورة. وأمّا في بيت المرقّش الأكبر: [مجزوء الكامل]

النَّشْرُ مِسْكٌ، والوُجُوهُ دَنَا نِيرٌ، وَأَطْرَافُ الأَكُفِّ عَنَمْ[39]

فإنّ التّشبيهات الثّلاثة قائمة على الاستئناف. ولا تعلّقَ لها ببعضها البعض، بخلافِ الأمر في بيت الفرزدق.[40] ولكلام الجرجاني خبيء من جنس نظريّ. فهو يضمر في ما يذكر من أمر نسبة النّظم إلى قائله أنّ «النّظم يكون في معاني الكَلِم دون ألفاظها. وإنّ نظمها هو توخّي معاني النّحو فيها.»[41] وعن ذلك ينشأ منهج في الاستقراء واستدعاء الشّواهد والبناء النّظريّ عليها. فمعاني الكلم لا تحضر أفرادا. وإنّما تحضر في معاني النّحو أي في النّظم والتّأليف والتّركيب. فحتّى في صورة حضورها أفرادا. فإنّ المتكلّم يقدّر معاني النّحو ويتوخّاها فيها. يقول الجرجاني : «وإن أردت مثالا، فخذ بيت بشّار: [الطّويل]

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ[42]

وانظر هل يُتصوّر أن يكون بشّار قد أخطر معاني هذه الكلم بباله أفرادا عارية من معاني النّحو الّتي تراها فيها وأن يكون قد وقع «كَأَنَّ» في نفسه من غير أن يكون

(37) الدّلائل 534 - 535 .
(38) م ن 535 .
(39) د 72 :8.
(40) انظر الدّلائل 95 .
(41) م ن 415 .
(42) د1: 335 :61.

قصد إيقاع التّشبيه منه على شيء وأن يكون فكّر في «مُثَارَ النَّقْعِ» من غير أن يكون أراد إضافة الأوّل إلى الثّاني، وفكّر في «فَوْقَ رُؤُوسِنَا» من غير أن يكون قد أراد أن يضيف «فَوْقَ» إلى «الرُّؤُوسِ» وفي «الأَسْيَافِ» من غير أن يكون أراد عطفها بالواو على «مثَارِ» وفي «الوَاوِ» من دون أن يكون أراد العطف بها وأن يكون كذلك فكّر في «اللَّيْلِ» من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرا لـ «كَأَنَّ» وفي «تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ» من دون أن يكون أراد أن يجعل «تَهَاوَى» فعلا لـ «الكَوَاكِب» ثمّ يجعل الجملة صفة «لِلَّيْلِ» ليتمّ الّذي أراد من التّشبيه أم لم يُخطر هذه الأشياء بباله إلاّ مُرادا فيها هذه الأحكام والمعاني؟»[43] وهكذا فإنّ أحكام النّحو يجريها المتكلّم على مقتضى مقصوده من العبارة. وبذلك يبنى مراتب الجودة على التّفنّن في التّصوير ونظم الكلام. فبلاغة المعنى في نظمه وتركيبه.

وإنّ الجرجاني قد وضع جهازا تأويليّا لتدبّر وجه المزيّة وعلّة الحسن. وهذا موضع - كما يقول الجرجاني - يدقّ الكلام فيه. فقد نقد ابن قتيبة والعسكري في فهم بيت ابن ميّادة : (... - 149هـ = ... - 766م) [الطّويل]

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الأَحَادِيثِ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِحُ[44]

يرى الجرجاني أنّ هذا الشّبه مألوف. وإنّما الدّقّة واللّطف في خصوصيّة أفادتها المشابهة. فقد جعل «سَالَ» فعلا «لِلأَبَاطِحِ». وأدخل الأعناق في بلاغة العبارة. «ولو قال : سالت المطيّ في الأباطح. لم يكن شيئا.»[45] **فالمزية ليست في المشابهة. وإنّما في نظم الكلام تشبيها.**

وينتهي الجرجاني من تحاليله إلى بناء نظريّة النّظم مدخلا إلى تفسير الكلام الجميل وبلاغة العبارة. فالمجاز لا يتأتّى من ذوات الكلم وأنفس الألفاظ. وإنّما من الأحكام الّتي أُجريت على الألفاظ والكلم. والكلام يكتسب حكم المجاز متى كان لجريان الألفاظ أحكام نسّق فيها القائل الكلام على أنحاء أرادها أو تأتّت له في

(43) الدّلائل 411 - 412 .

(44) راجع شرح هذا البيت لدى ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء 81 والعسكري، كتاب الصّناعتين 73 - 74 . والجرجاني، الدّلائل 75 - 76 و 293 .

(45) الدّلائل 76 .

عبارته. ولا فضل للألفاظ في أنفسها ولا للكلمات في ذواتها. وإنّما المزيّة حاصلة من التّركيب والتّأليف والنّظم. وإذ أقرّ الجرجاني هذا المبدأ العامّ الّذي يحكم إنجاز الكلام الجميل جعل ينظر في مراتب الجمال والمجاز. فذكر أنّ أوّل المراتب أن تذكر الكلمة وأنت لا تريد معناها الحاصل في العرف واللّسان، بل تطلب ردفها وشبيهها. ورأى أنّ من المجاز ما له سبيل آخر. «وهو أن يكون التّجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها. ويكون معناها مقصودا في نفسه ومُرادا من غير تورية ولا تعريض.»[46] وهكذا ظهرت مقاييس نقديّة عامّة أفادت من هذه التّمييزات بين مراتب الظّاهرة البلاغيّة. وعن هذا التّفكير المطوّل في الظّاهرة البلاغيّة نشأت بوادر نظر في الجماليّات العامّة.

وقد احتار النّقّاد، قبل الجرجاني، في أمر الجمال في الكلام. وعبّروا عن هذه الحيرة في مواضع عديدة من تصانيفهم. **وأحسّوا بأنّ الجمال يقوم في الذّوق وتتملاّه النّفس ولا تأتي عليه الصّفة ولا يحيط به البرهان. فالجودة قائمة حالاتها في النّفوس، غائبة براهينها عن العقول، ماثلة حلاوتها في الذّوق، منقطعة أدلّتها عن الفكر.** وظلّ الارتسام مصدرا للحكومة النّقديّة لأمد طويل حتّى نشأت مظاهر من النّظر والاعتبار والمقايسة. وقد لخّصت الموازنات الجدل القائم الّذي نشأ عنه تفكير مجرّد في خصائص الظّاهرة البلاغيّة في شعر العرب. ولذلك فإنّ عبارات مثل «القبول» و«التّعلّق بالنّفس» و«ممازحة القلب»[47] قد استبدلها عبد القاهر الجرجاني بمفاهيم أخرى تبين عن وجوه مختلفة في اعتبار الجمال.

ولقد أشكل الجمال على البرهان. وإنّ تحويل الجمال إلى قضيّة في المنطق وجدت حدّتها في نصوص البلاغيّين المتأخّرين. فالأثر في النّفوس لا يمكن أن يصلح مقياسا دقيقا لجمال الكلام منذ قول القاضي الجرجاني : «تأمّل كيف تجد نفسك عند إنشاده. وتفقّد ما يداخلك من الارتياح ويستخفّك من الطّرب إذا سمعته.»[48] فلقد أعيت الحجّة رجلا قاضيا يحكم بين النّاس بالحجّة. وإنّ مثل

(46) م ن 293 .

(47) راجع القاضي الجرجاني، الوساطة 418 ، وانظر أحمد بدوي، أسس النّقد الأدبيّ عند العرب، نهضة مصر، د.ت، ص 412 وما بعدها.

(48) الوساطة 32 .

هذا الكلام يُعدّ تأصيلا للذّوق. فعبارات مثل «الكلف بالمعنى» و«الصبابة به» و«المحبّة له» و«الشّغف والأنس به»[49] ما زالت تعيش في الصّفحات الّتي يبلغ فيها المصطلح درجة عالية من التّجريد والنّظر. فهل لم يَكْفِ القاضي الجرجاني ما بلغه من منظومة اصطلاحيّة حتّى يذكر أثر الكلام في النّفس ويستعيد المرحلة التّأثرية في نقد الشّعر أم أنّ كلّ المراحل هي تأثريّة بالأساس والفرق في قيام المفهوم محلّ الأثر عليه شاهدا وله حجّة ودليلا؟ فالإحاطة بمآتي الجمال في النّص لا تدرك على وجهها. **فمن المحاسن ما لا يحصيه النّظر. ويبقى قائما في النّفس وفي اللّغة عاريا من الاصطلاحيّة.** وهذا في نظرنا السّبب الوجيه لإيراد الجرجاني صيغا تعبّر عن فعل النّص في النّفس دون اللّجوء إلى ضروب البرهنة والاستدلال.[50]

وعلى هذا النّحو توجّهت جهود البلاغيّين إلى تحديد مراتب البلاغة، سواء تعلّق الأمر بدرس الشّعر أو طلب الكلام المعجز في القرآن. والأمران متقاربان لديهم. فمصنّفات الإعجاز جعلت من الشّعر مدخلا إلى درس خصائص الكلام الجميل والمعجز معا. وإنّ التّبيان عن إعجاز القرآن – إذا ما أجرينا العبارة على طريقة القدامى – اقتضت النّظر في أجناسه ومراتبه ودرجاته في البلاغة أو بعبارتنا اليوم : **إنّ النّظر في مبدإ إنتاج المعنى والخصائص التّصويريّة والبلاغيّة التي يحملها دعت نقدة الشّعر والعلماء به إلى درس في البلاغة العامّة بقطع النّظر عن جنس المخاطبات الّتي تقوم فيها البلاغة.**

وقد شعر دارسو الإعجاز : الخطابي والباقلاّني والرّمّاني بصعوبة مقام الاستدلال. لكنّهم وجدوا في التّحليل والتّمثيل مدخلين حاسمين لمباشرة أمر الإعجاز. فقصر الباقلاّني أمر إدراك الكلام المعجز على العلماء دون غيرهم لقيام التّمييز بين مراتب العبارة في نفوسهم.[51] وإنّ النّقاد ودارسي الإعجاز لم يكونوا على بيّنة برهانيّة من أمر المزيّة. فـ «إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة الّتي اختصّ بها

(49) راجع الأسرار 92 و 98 .

(50) راجع الأسرار 98 والباقلاّني، إعجاز القرآن 26 .

(51) انظر، عن مراتب الكلام الفاضل، الباقلاّني، م ن. ص ن.

القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات [...] قالوا إنّه لا يمكننا تصويره (مظهر التّفوّق) ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام.»[52] ويرى الباقلاّني أن دارسي الإعجاز يعوزهم التّحقيق وإحاطة العلم بموضوع الإعجاز. لكنّ شأن العلماء معه كشأن غيرهم في عدم الظّفر بالبراهين. يقول : «وإنّما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده [...] وقد أحالوا على سائر أجناس الكلام الّذي يقع منه التّفاضل. فتقع في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك. ويتميّز في أفهامهم قَبِيلُ الفاضل من المفضول منه.»[53] بل يوضّح هذا العجز عن إقامة الدّليل في قوله عن الإعجاز: «وقالوا : وقد يخفى سببه عند البحث. وقد يوجد لبعض الكلام عذوبة في السّمع وهشاشة في النّفس لا يوجد مثلها لغيرها منه. والكلامان فصيحان. ثمّ لا يوقف لشيء من ذلك على علّة.»[54] فهذا «إشكال أُحيلَ به على إبهام.»[55] لعدم قدرتهم على الظّفر بالمظهر المفارق لبلاغة القرآن لأنّ جماليّة الكلام «قد يظهر أثرها في النّفس. ويخفى سببها عند البحث.»[56] ولذلك كان همّ الباقلاّني أن يجد مسوّغات للحكم على الكلام. فطفق يشرّع لنفسه بمثل قوله : «من لم يَرْضَ بأوائل البرهان حتّى يستشهد لها دلائل الامتحان، فإنّه يقول : إنّ الّذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة في حسّ السّامع والهشاشة في نفسه [...] أمرٌ لا بدّ له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم وبحصوله يستحقّ هذا الوصف.»[57] فهل يمكن الاقتصار على متعة الكلام للحكم على جماله أم أن المتعة والنّشوة والاستبشار هي الأصول المؤسّسة لجمال الكلام وللأحكام النّاشئة عن هذه المشاعر الأولى في لقاء النّصّ مادام وراء كلّ أثر علّة ؟ **علينا أن نلاحظ أنّ ما اكتسبه مبحث الجمال في إقامته على الأثر في النّفس من ثراء واختلاف فقده لفائدة النّظر الّذي يحاول عقلنة بعد شعوريّ** ووضع أحكامه وأسسه. وإنّ الدّرس النّقديّ قد حدث فيه تحوّل

(52) م ن 24 .

(53) م ن . ص ن.

(54) م ن . ص ن.

(55) م ن 24 – 25 .

(56) م ن 25 .

(57) م ن 26 .

عميق مع الجرجاني في اعتبار الجمال والاستدلال على مواطن المزيّة، إذ حوّل المبحث من مسألة تداوليّة للمتلقّى فيها دور هام من حيث تركيبة نفسه وذوقه إلى مسألة نصيّة هي من معطيات الكلام وتركيبه.[58] وحدث، كذلك، تحوّل عميق في اعتبار المعنى وأحكامه في النّصوص. فقد فكّ الثّنائيّة القديمة. وردّ على أن اللّفظ يسابق المعنى إلى القلب. وجرّد هذا المبحث. وأكسبه مصطلحا دقيقا للنّظر فيه واعتباره.

وإنّ فضل الجرجاني في إرجاع المزيّة إلى النّصّ. وهو لم يتوصّل إلى هذه النّتيجة إلاّ لأنّه ناظر كلّ التّفكير البلاغيّ. فقد بنى منطقا آخر في اعتبار العمليّة الإبداعيّة وتصوّرِ مآتى الحسن فيها وأشكالها المنبنية عليها. فهذا الضّرب من التّقدير – وإن كان منطلقه بيان الإعجاز – مسّ طرائق اعتبار الشّعر من حيث أنّ القرآن والشّعر يشتركان في المادّة الّتي قدّا منها، وهي اللّغة بمختلف أشكال التّصوير فيها. وماداموا يشتغلون على نصّ هو لديهم يمثّل أرقى درجات البلاغة، فإنّهم انتهوا إلى تحاليل وصيغ نظريّة تهمّ درس اللّسان بوجه عامّ.

وليس درس النّظم تعقّبا للتّركيب في محوره التّوزيعيّ. وإنّما هو ضرب من الانتباه إلى ما كان في الاستبدال ممكنا. فالشّاعر يختار عبارة دون غيرها لا لفصاحتها في مطلق العبارة. وإنّما لفصاحتها في السّياق. وحتّى إن حكمنا على عبارة بالفصاحة، فإنّما نشأ حكمنا عمّا اكتسبته من سياقات سابقة. فالجرجاني قد جعل الفصاحة سياقيّة توزيعيّة؛ هي من معطيات توزيع الكلام. ومن الأمثلة الدّالّة ما أورده الخطابي من القرآن: «أَكَلَهُ الذِّئْبُ.»[59] فمن معارضي القرآن من ذهب إلى أن افترس أبلغ. وردّ الجرجاني بأنّ الافتراس هو دقّ العنق دون الأكل. ولذلك، فالأكل أبلغ لأنّ الآكل لايقتصر على العنق. وإنّما يأتي على فريسته كلّها. والافتراس لا يجري على كلّ الحيوان، بينما يجري الأكل على جميع البهائم. فالنّظم له صور مثل: «أكَلَهُ الذّئبُ» و«افترسه الذئب» و«نهشه الذئب» وغيرها. والسّياق رشّح الأكل لأنّه أدعى للبلاغة في ذلك الموضع المقصود للعبارة عن كون الذّئب لم يترك منه شيئا يدلّ

(58) راجع العسكري، كتاب الصّناعتين 71 – 72 وابن طباطبا، العيار 11.

(59) يوسف 12: 17.

عليه. وربّما تكون عبارة «نهش» أو «افترس» أبلغ في سياق آخر.[60] وهذا وجه مهمّ في تصوّر البلاغة داخل السّياق والاعتداد بنسق الكلام للوقوع على وجوه الحسن فيه. فقد حرص الباقلاّني والرّمّاني والخطابي على وضع أسس صارمة لمقولة الإعجاز انطلاقا من خصائص النّص. وربّما لم يوفّقوا في ذلك إلاّ قليلا،[61] فيما حرص عبد القاهر الجرجاني على تدبّر ذلك. ووفّق في مواضع عديدة. واصطنع «دلائل» لبيان وجوه الإعجاز، فقد نظر في الاعجاز باعتباره أعلى درجات البلاغة؛ بمعنى أنّه جعل الإعجاز بلاغيًا. وقد أحسّ الخطابي بأنّ الدّليل لا يُلتمس خارج النّظام البلاغيّ. وكان صريحا في قبل ذلك وإقراره وجها مهمّا لدرس الكلام الجميل.[62] **فالنّقاد انتهوا إلى النّظر من سبيل الاستقراء.** يقول الخطابي : «وقد استقرينا أوصافه (الكلام) الخارجة عنه وأسبابه الثّابتة فيه.»[63] فالخطابي يجمع بين السّياق الخارجيّ والنّصّ. وهو يجعل من عناصر النّصّ المكوّنة له مدخلا لدرس الإعجاز.

وما يشكل على البلاغيين والإعجازيّين هو أنّهم يريدون تحصيل ما ليس في طاقة البشر من الكلام بمقاييس تنبئ عن مقادير البلاغة ومراتب الكلام الجميل. فدارسو الإعجاز إذا ما تقصّوا البلاغات انتهوا إلى أنّ «قالوا : إنّه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مبَايَنَةَ القرآن غيره من الكلام.»[64]

وإنّهم لم يبلغوا درجة العلم المحيط ببلاغة القرآن ومفارقتها لسائر البلاغات. فقد أعوزتهم أدلّة نصيّة تثبت القضيّة. وعزّ البرهان عن بلاغة القرآن. وإنّ أحكام العقل تعطّلت في المسائل الذّوقيّة والجماليّة. **فقد شعر النّقّاد بالحاجة إلى درك الأسباب الّتي لأجلها فضّلوا كلاما على كلام ووضعوا مزيّة في رتبة أعلى من**

---

(60) الأسرار 152.

(61) يرجع عدم توفيقهم إلى ما يتنازعهم من أسباب الإعجاز، إذ ردّوه إلى الصّرفة أي أنّ الله صرف هممهم عن الإتيان بمثله، والأخبار الصّادقة عمّا يُستقبل من الأمور، ونقض العادة وقياسه بكلّ معجزة، وترك المعارضة مع توفر الدّواعي، والتّحدّي، انظر الرّمّاني، النّكت 109 . وكلّ هذه الأمور تقع خارج الاهتمامات البلاغيّة. فهي مسائل عقديّة عامّة، بما هي أشكال مختلفة من الدّفاع عن قداسة النّصّ.

(62) رسالة في بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 24.

(63) م ن 26

(64) م ن 24 .

مزيّة أخرى. ولذلك اهتمّوا بالتّخليل والتّعليل. وذكروا الوجوه والأسباب. وانتهوا إلى جهاز محكم من العلل والأدلّة.

وإنّ التّفكير في بلاغة النّصّ واستخراج وجوه المزيّة شغلت كلّ كتابات الجرجاني. فدعا إلى الخروج من الإشارة إلى أمر الحسن إلى الإفصاح عنه بأن ينطلق النّاقد من الوصف والمقارنة لينتهيَ إلى التّعليل والبرهان. فالعلم ببلاغة التّشبيه سبيله النّظر في الجهة الّتي تفاوت فيها الوجهان في الغرابة والتّحقيق في الكلام «لِمَ تفاضل في مجيئه عجيبا. وبأيّ سبب وجدت عند شيء منه من الهزّة ما لم تجده عند غيره.»[65] فالهزّة هامّة من حيث الأسس المكوّنة للعلل. لكنّ تقدير القيمة أمر موصول بأقصى التّجريد والنّظر. فالبعد الوصفيّ والمقارنيّ سبيل إلى بناء الأحكام ووضع الاصطلاحات. **ولذلك تعلّقت منه الهمّة بطلب مكان المزيّة وتعيينها وكشفها والإبانة عنها. والقرائن النّصّيّة - لتواترها واطّرادها - تكون قضيّة استدلاليّة. فهو يخرج بالإشكال من النّماذج المفردة إلى القانون العامّ، ومن الأوصاف الخاصّة إلى الاستدلالات الكلّيّة. فقد دخل إلى النّظر من باب وصف الشّواهد وتحليلها. فكان النّصّ مستندا إلى جهاز اصطلاحيّ وينعكس. ولذلك كان البعد التّمثيليّ هامّا لإقامة التّأويل. فوصف خصوصيّات النّظم وذكر الأمثلة مدخل إلى الكلّيّ والنّظريّ.**[66] وهكذا قطع الجرجاني المسافة الشّاقّة من الوصف إلى الاستدلال فإلى التّأويل. وقطع على القوم أن يُلْبِسُوا النّص ما لا حاجة به إليه من المصطلح.

ويحرص الجرجاني على دقّة المنهاج وصرامته. ويلحّ على التّفصيل وإقامة الحجّة في قوله : «فلا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا وأن تصفها وصفا مجملا وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتّى تفصّل القول وتضع اليد على الخصائص الّتي تعرض في نظم الكلم وتعدّها واحدة واحدة

(65) الأسرار 151 .

(66) راجع في هذا الموضع الدّقيق من نشأة المصطلحيّة النّقديّة ما نعدّه أدقّ ما انتهى إليه الفكر البلاغيّ، الدلائل 36 . وانظر تفصيل هذه القضايا لدى مصطفى ناصف، مشكلة المعنى في النّقد الحديث، مكتبة الشّباب، 1970 ص 83 ونظريّة المعنى في النّقد العربيّ، دار الأندلس، 1981، ص 114.

وتسميّها شيئا شيئا.»[67] إنّه يريد الوقوع على خصوصيّات في بلاغة الخطاب في مرحلة يتفرّس فيها اللّغة والبلاغة ويريد وضع علم بكيفيّات العبارة. فيقول: «هو باب من العلم. إذا أنت فتحته اطّلعت منه على فوائد جليلة ومعان شريفة.»[68] ولذلك تعقّب مكان المزيّة . لكنّه أحسّ أنّ من المحاسن ما ليس للعبارة عنه سبيل. فلجأ إلى التّمثيل والاستعارة.

وقد أقرّ الجرجاني مبدأ نظريّا عامّا عبّر عنه بقوله : «وجملة ما أردت أن أبيّنه لك أنّه لا بدّ لكلّ كلام تستحسنه من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون إلى العبارة عن ذلك سبيل وعلى صحّة ما ادّعيناه من ذلك دليل.»[69] ولا شيء في مقالة الاعجازيّين أحرج الجرجاني مثل ما أحرجته مقارنة القرآن بالكلام البليغ عند العرب. فشعر بضخامة المشكل الإجرائيّ من حيث عدم كفاية المصطلح والمنهج لدرس الإعجاز. فما هو الحدّ الّذي يقف عنده الكلام العربيّ البليغ ليبدأ حدّ المعجز؛ بما هو أرقى طاقات اللّغة وإمكانات العبارة الّتي تحويها، من أجراس الحروف إلى النّظم فإلى المعنى فإلى التّلقّي. هذا الأمر الّذي كان قد حمل الخطّابي على ضبط مراتب التّبيان ودرجات البلاغة. وأمّا الرّمّاني، فيذكر أنّ ظهور الإعجاز «يكون باجتماع أمور يظهرها للنّفس أنّ الكلام من البلاغة في أعلى طبقة، وإنْ كان قد يلتبس فيما قلّ بما حسُن جداً لإيجازه وحسن رونقه وعذوبة لفظه وصحّة معناه، كقول عليّ رضي اللّه عنه :(23 ق هـ – 40 هـ = 600م – 661م) قيمة كلّ امرئ ما يحسن. فمثل هذه الشّذرات لا يظهر بها حكم.»[70]

هؤلاء قوم تغمرهم البلاغات والفصاحات. فإذا قرؤوا نصّ القرآن استحضروا ما علموا من الأساليب والصّور والمجازات. وقامت في أذهانهم المقارنات. فوقعوا على كلام كثير، متى قارنوه بالقرآن أو حكموا عليه بالأدوات الّتي نظروا على أساسها في القرآن، وجدوه في أرقى طبقات البلاغة. فداخلتهم الحيرة. وأعلن بعضهم أنّ القرآن

(67) الأسرار 37 .

(68) م ن 41 .

(69) م ن. ص ن.

(70) النّكت 82.

ليس معجزا ببلاغته. وتمحّلوا بالحجّة. وربّما اجترأ منهم من عارض القرآن أو رماه بأنّ بلاغته ممّا تعارفته العرب. فالنّقاد والإعجازيّون التبس عليهم المقياس. فلم يجدوا حلاّ لهذا الأمر الصّعب : الاستدلال على وجوه المفارقة في مستوى بلاغة الكلام. ولم يفكّ الجرجاني هذه الحيرة في مراتب الفضل وطبقات الحسن على ما تشي به نصوصه من دفع الظّاهرة إلى أقصى الرّيبة رغم أن نصوصه تنطق بخلاف ذلك.

وينطلق الجرجاني من الشّعر للاستدلال على أنّ النّظم سبب المزيّة وعلّة الحسن. فيورد بيتا من الشعر: [البسيط]

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ بِوُجُوهٍ كَالدَّنَانِيرِ

يقول : «إنّك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنّما تمّ لها الحسن [...] بما تُوخّيَ في وضع الكلام من التّقديم والتّأخير. وتجدها قد لطُفت وملُحت بمعاونة ذلك ومؤازرتها لها.»[71] وإنّ الاستعارة ليست سبب المزيّة بمفردها؛ فللتّقديم والتّأخير دور في لطف الكلام وحسنه. فإذا فسد التّركيب اختل الكلام. يقول : «وإن شككت، فاعمد إلى الجارّين والظّرف. فأزِلْ كلاّ منها عن مكانه الّذي وضعه الشّاعر، فقل : «سَالَتْ شِعَابُ الحَيِّ بِوُجُوهٍ كَالدَّنَانِيرِ عَلَيْهِ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ.» ثمّ انظر كيف يتغيّر الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة، وكيف تعدم أريحيّتك الّتي كانت، وكيف تذهب النّشوة الّتي تجدها.»[72] ثمّ يقارن ذلك بالقرآن. فيقول : «ونظير هذا في التّنزيل قوله عزّ وجلّ : «وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيونًا.»[73] فـ «التّفجير للعيون في المعنى. وأوقع على الأرض في اللّفظ، كما أُسند هناك الاشتعال إلى الرّأس.»[74] ففي الآية كأنّ الأرض قد صارت عيونا كلّها. ولو قيل : فجّرنا عيون الأرض أو العيون في الأرض، «لكان المفهوم منه أنّ الماء قد كان فار من عيون متفرّقة في الأرض وتبجّس

(71) الدّلائل 99 .

(72) م ن. ص ن .

(72) القمر 54 : 12 .

(74) الدّلائل 102. ويشير إلى الآية: «اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا»، مريم 19 : 4. وانظر الدّلائل 10 - 11.

من أماكن منها.»[75] وإنّ سلوك وجوه من النّظم هو سبب المزيّة. وعمّق الجرجاني النّظر بالاستشهاد بالمتنبي، إذ يقول :

«ومن النّادر قول المتنبّي : [الخفيف]

غَضِبَ الدَّهْرُ وَالمُلُوكُ عَلَيْهَا فَبَنَاهَا فِي وَجْنَةِ الدَّهْرِ خَالاَ[76]

قد ترى في أوّل الأمر أنّ حسنه أجمع في أن جعل للدّهر «وجْنة» وجعل للبَنِيَّة[77] «خالا» في الوجنة. وليس الأمر على ذلك، فإنّ موضع الأعجوبة في أنْ أخرج الكلام مُخرجه الّذي ترى وأن أتى بالخال منصوبا على الحال من قوله : «فبناها». أفلا ترى أنّك لو قلت : «وهي خال في وجنة الدّهر»، لوجدت الصّورة غير ما ترى.»[78] ويؤكّد الجرجاني منزلة الاختيار في النّظم. ويرى المزيّة في ترك وجوه أخرى ممكنة في العبارة. يقول : «إذا كان بيّنا في الشّيء أنّه لا يحتمل إلاّ الوجه الّذي هو عليه فلا مزيّة. وإنّما تكون المزيّة ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الّذي جاء عليه وجها آخر، ثمّ رأيت النّفس تنبو عن ذلك الوجه. ورأيت للّذي جاء حُسْنًا وقبولا لا يَعْدَمُهَا إذا تركته إلى الثّاني.»[79] وإنّ وفرة الاحتمالات الاستبداليّة يُرشّح منها التّوزيع إمكانا واحدا هو أفضلها تصويرا ودلالة. وهذا الضّرب من الاستدلال بالخُلف يؤكّد أنّ ليس في طاقة اللّغة إمكان أفضل ممّا يرشّحه التّوزيع.

وإنّ البلاغيّين يحرصون على درس المخاطبات وتأويل معانيها واستخراج وجوه الحسن والمزيّة فيها والتّدقيق في فضائل الكلام وبناء الأحكام وتأسيس منهج دقيق لتحليل النّصوص. وهذا الأمر خوّل لهم بناء الخصائص العامّة للمخاطبات بقطع النّظر عن أجناسها. فلم نظفر لديهم بخصائص استخرجوها ونظّروا انطلاقا منها لبلاغة القرآن من حيث هي مفارقة لسائر البلاغات. ولم نجد درسا متكاملا لبلاغة

(75) الدّلائل 102.

(76) د 588: 38.

(77) أي البناء؛ الشّيء المبنيّ.

(78) الدّلائل 103 .

(79) م ن. ص ن.

القرآن. وإنّما وجدنا شواهد مختلفة يبيّن النّقاد وجه المزيّة فيها دون أن نظفر بأصل تصويريّ أو بقانون شامل عنه تتأتّى الصّور والمجازات. ونحن لا نطلب هذا القانون. وإنّما نؤكّد أنّه لم يكن من هواجسهم. فلم يفترضوا هذا الأمر. وحتّى إن تصوّرنا أنّ بلاغة القرآن مرتبطة بالوجه الخطابيّ أو ما يسمّيه الفارابي الخطبيّة،[80] فإنّهم لم يشرحوا لنا الكيفيّات الّتي خدمت بها البلاغة البيان في القرآن.

وإنّ البلاغة العربيّة قد نشأت في فضاء بيانيّ. فالنّاظر اليوم في تاريخ البلاغة عليه أن يلمّ بمختلف الإشكاليّات الّتي حدثت ويفهم السّياقات الّتي انبنت فيها سلطة البيان على المخاطبات العربيّة.[81] وقد ظهرت أنساق من الأدلّة والعلل والبراهين، وكشف النّقّاد كثيرا من علل الجمال والحسن لأنّ المصطلح النّقديّ قد بلغ درجة كبيرة من الصّرامة المنهجيّة.

وإنّ الحرص على وضع المصطلح النّقديّ كان يخفي عنّا كثيرا من القضايا النّظريّة الّتي تقف دونها لاكفاية المفهوم والمصطلح. فالرّمّاني يقول : «دلالة التّأليف ليس لها نهاية، كما أنّ الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها.»[82] وهذا أمر يجري على الصّورة وعلى البنية البلاغيّة بوجه عامّ. وهو أمر لا يقلق النّقّاد. فَلْتَتَوَسَّعْ في الصّورة ما شئت. لكنّ الحرج متأتّ من أنّ لانهاية التّأليف تتعارض مع البيان مبدأً يؤسّس النّصّ القرآنيّ. فإذا لم نحصر التّأليف، كيف يتسنّى لنا الحكم على النّهاية في الجودة ؟

فما الّذي أفادته البلاغة من تأسيس الحكم النّقديّ؟ لقد تطوّر اعتبار الجميل في النّصّ الشّعريّ والأدبيّ بوجه عامّ. وصار للمحلّل نفوذ مصطلحيّ ونظريّ على الشّعر، إلاّ أنّ الشّعر خسر ذاك المحتمل الّذي كان إحساسا جيّاشا في النّفس الشّاعرة. فتأسيس تصوّرات عن التّلقّي والتّأويل يفسد أمر الانتشاء. وبلاغة الشّعر تتجاوز المقياس العامّ والأطر الّتي وُضع فيها الذّوق. فقد صارت للبلاغة سياسة.

(80) كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت : دار المشرق، 1970، ص 141.

(81) هذا المجال الإشكاليّ سنّه حمّادي صمّود. وفتح به أفقا إشكاليّا حول علاقة البيان بالبلاغة من كتاباته الأولى في التّفكير البلاغيّ إلى آخر كتاباته في من تجلّيات الخطاب البلاغيّ.

(82) النّكت 107 .

لكنّها ترِدُ هذه اللاّنهاية في الرجوه إلى وجوه محدودة. **فربّما كنّا بسياسة البلاغة نخطئ الطّريق إلى البلاغة**، غير أنّ وجوه العبارة مازالت قائمة في المخيال والاحتمال رغم ما يشرّعه البلاغيّون من معايير ومصطلحات. ففي طاقة المعاني والمباني أن تحلّ حيث لا يذهب المقياس والدّليل. وفي وسع النّصّ أن يشكّك في نجاعة الجهاز المصطلحيّ، من حيث أنّ البلاغة مجالها اللاّمتناهي والمفهوم مجاله المتناهي. ولو أنّ البلاغة المنجزة، إنّما تعود إلى التّناهي عن كره والمصطلح يطلب اللاّمتناهي عن قسر. وفي الحالين البلاغة أوسع من سياسة البلاغة.

في تاريخ المجاز

في سبل تأويل المجاز وتأسيس علم للبلاغة والاستدلال على المزيّة وجهات التّجوّز ودواعيه.

يمكن اعتبار الباب الّذي أثبته سيبويه في مقدّمة الكتاب. وجعل عنوانه : هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة،[1] وقسّم فيه الكلام بين الاستقامة والإحالة. بمثابة مبتدإ التّقسيمات البلاغيّة على النّحو التّالي :

- مستقيم حسن : أتيتك أمس. وسآتيك غدا.
- مستقيم كذب : حملت الجبل. وشربت ماء البحر.
- مستقيم قبيح : كي زيدا يأتيك. (وضع اللّفظ في غير موضعه.)
- محال : أتيتك غدا.
- محال كذب : سوف أشرب ماء البحر أمس.

والمجاز هو المستقيم الكذب؛ بما هو كلام لم يختلّ نظمه. لكنّه خرج عن الطّبع والعادة. والمجاز مفارق للمحال. وهو أدخل في الكذب. وهذه التّقسيمات هي الإمكانات الّتي يتوخّاها المتكلّم باللّغة دون مراعاة شرط الصّحة في التّركيب والمعنى. وإنّ مفهوم المجاز الّذي تبلور عبر جهود أجيال من النّحاة والبلاغيّين والأصوليّين بدأ بإسم أوّليّ ممحّض للوصفيّة، هو «المستقيم الكذب». ونشأ عن ذلك ما أطلق عليه البلاغيّون المتأخّرون «الغلوّ».فَحَمَلْتُ الجبل : استعارة تمثيليّة. والمجاز في تشبيه المعاناة بمن يحمل جبلا. والقرينة استحالة حمل الجبل. وفي

(1) سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988، ج 1: 8. وللكتاب شأن كبير في التّفكير النّحويّ وفي ظهور بوادر المباحث البلاغيّة حتّى أنّ المبرّد كان، حينما يُقرأ عليه الكتاب، يقول : هل ركبت البحر؟ تعظيما للكتاب لما يتجشّم قارئه من أهوال وصعاب. انظر ابن النّديم، (... – 438 هـ = ... – 1047م) الفهرست، شرح يوسف علي الطّويل، تحقيق أحمد شمس الدّين، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996، ص 76 والسّيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة : دار الفكر، ط 2 / 1979، ج 2، ص 229.

هذه المرحلة من نشأة التّفكير في المجاز يسمّى المجاز بصفاته، مثل : «جاء على اتّساع الكلام والاختصار.»[2] ويصوغ سيبويه الأمثلة الّتي سيتداولها القوم من بعده مثل «وَاسْأَلِ القَرْيَةَ.»[3] ففعل «اسأل» يعمل في الأهل لا في القرية. والمجاز نشأ عن المجاورة والمصاحبة. وكذلك «مَكْرُ اللَّيْلِ والنَّهَارِ.»[4] وهما لا يمكران. وإنّما المكر فيهما. واستنادا إلى مفهوميْ «الاتّساع والاختصار» راح صاحب الكتاب يحلّل مئات الأمثلة. وممّا خرّجه على هذا النّحو قول الخنساء ترثي صخرا : [البسيط]

تَرْتَعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّى إذَا ادَّكَرَتْ فَإنَّمَا هِيَ إقْبَالٌ وإدْبَارُ[5]

وفي الأصل لا يقع الإخبار عن الذّوات بالمصادر. وهي تعني بهذا التّوسّع النّاقة. وهذا ما سمّاه جمهور البلاغيّين مجازا عقليا. وهو عند السّكّاكي الّذي ينفي المجاز العقلي استعارةً مكنيّة.[6] وسيبويه مهّد بالأمثلة للاستعارة التّمثيليّة وللاستعارة المكنيّة وللمجاز العقليّ في مرحلة مازال فيها علم البلاغة واقعا في البحث اللّغويّ والنّحويّ.

وإن المشاغل البلاغيّة الأولى الّتي حواها «الكتاب» نبّهت إلى مسائل هامّة مثل الطّلب على جهة الوجوب والنّدْبِ والإباحة. وعدّوا ذلك مجازا، كالاستفهام الخارج عن المعنى الموضوع له. وهذا الخروج سُمِّيَ مجازا لغويّا مرسلا علاقته الإطلاق والتّقييد، مثل إطلاق الاستفهام وإرادة الاستنكار أو التّهديد أو الوعيد.[7] ويمكن أن نعدّ «الكتاب» ممهّدا لظهور الاستعارة المكنيّة مفهوما بلاغيّا ونقديّا متطوّرا أخذه عنه أبو زكرياء الفرّاء(104هـ - 207هـ = 761 م - 822 م) صاحب **معاني القرآن**. ودرس خروج الاستفهام عن معناه الحقيقيّ، بما هو طلب المخاطب إعلامه بما لا يعلم إلى ما يمنع الأخذ بظاهر العبارة على وجه الإنكار والتّعجّب والتّوبيخ. **فالصّرف عن الظّاهر كان مدخلا إلى بناء تصوّر نظريّ عن الكلام.** والاستفهامُ يخرج من

(2) سيبويه، الكتاب 1: 108 - 109 .

(3) يوسف 12 : 82 .

(4) سبأ 34 : 33.

(5) السّكّاكي، المفتاح 169.

(7) سيبويه، الكتاب 1: 172 - 173 - و 1: 319 - 320 .

الطّلبيّة محضا إلى الخبريّة. وقد نهج المفسّرون هذا المسلك في التّفسير.[8] فكتاب معاني القرآن قصد به درس القراءات والوجوه الإعرابيّة. وخرّج الآية «فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ. وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ»[9] بقوله : «ربّما قال قائل : كيف تربح التّجارة. وإنّما يربح الرّجل التّاجر. وذلك من كلام العرب : ربح بيعك. فحسُن القول بذلك لأنّ الرّبح والخسران إنّما يكونان في التّجارة.»[10] فالانتقال من المسند إليه الحقيقيّ إلى المسند إليه المجازيّ هو من مأثور طرائق العرب في العبارة، ممّا سمّاه البلاغيّون بالمجاز العقليّ.[11] لكن يحذّر الفرّاء من القياس على هذا المنوال. فلا يقال خسر عبدك بمعنى خسر السيّد في العبد لانتفاء القرينة المانعة من الحقيقة والمرجّحة لإرادة التّجوّز. وقد استخرج ضروبا من التّجوّز من مفعوليّة وزمانيّة ومكانيّة وسببيّة. فوجوه التّجوّز نجد أمثلتها لدى سيبويه والفرّاء والأمثلة نفسها ومصطلحها لدى البلاغيّين المتأخّرين. وإنّ كتاب الفرّاء هيّأ لظهور قسم هامّ من المجاز، وهو الاستعارة. فقد أشار إلى العلاقة بين المستعار له والمستعار منه وإلى أصل معنى الكلمة وما اتّسعت له بخلاف الأصل. فتبلور، لديه، مفهوم «الاتّساع». وأبان أنّ المجاز من سنن العرب في كلامها ومن مذاهبهم في العبارة. وأورد أمثلة دقيقة من القرآن[12] وفسّر الآية «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ»[13] بمعنى الأصل لاستحالة أن يكون للكتاب أمّ وضعته، والآية: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.»[14] والبشارة لا تكون إلاّ في الخير. فهذا مجاز. والمنظّرون لم يضيفوا على ما قال الفرّاء. فقد سمّوا ما استخرجه هو، إذ نبّههم إلى تصاريف القول ومذاهب الإبانة والإفصاح. فعلماء البيان في عصور التّقعيد أفادوا من جهود اللّغويّين الأوائل.

(8) انظر الزّمخشريّ ، الكشّاف: 4: 380 والرّازي، التّفسير الكبير 2: 223 .

(9) البقرة: 2: 16 .

(10) الفرّاء، معاني القرآن، بيروت: عالم الكتب، ط 2 / 1980، ج 1: 15 .

(11) عبد القاهر الجرجاني، الأسرار 292 .

(12) انظر معاني القرآن 2: 15 – 16 و 73 و 170 و 280 و 363 و3: 59.

(13) آل عمران 3: 7 .

(14) آل عمران 3: 21 والتّوبة 9 : 34 .

وأمّا أبو عبيدة، فقد نبّه إلى ما سُمّيَ بالاستعارة التّصريحيّة أصليّةً وتبعيّةً وإلى الاستعارة المكنيّة والاستعارة التّمثيليّة. وعنون أبو زيد القرشي مقدّمة **جمهرة أشعار العرب** بـ «اللّفظ المختلف ومجاز المعاني» يقول : «وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللّفظ المختلف ومن مجاز المعاني.»[15] فقد أدرك المجاز في الكلام. وذكر حدّه وإسمه. ومثّل له كثيرا من القرآن وكلام العرب.

وأجرى الجاحظ مفهوم المجاز، ثمّ استقرّ لدى البيانيّين من بعده. وهو مفهوم كثير الجريان لديه، مثل أن يقول : «ولهذا الكلام مجاز ومذهب.»[16] وإنّ ما يجعل المجاز ممكنا في رأي الجاحظ هو أن يكون له سند في سياق التّواصل. فـ «للعرب أقدام في الكلام ثقةً بفهم أصحابهم عنهم.»[17] وتحاليل الجاحظ عميقة إلاّ أنّ التّقسيمات البلاغيّة لم تتركّز في تلك المرحلة. وينتهي الجاحظ إلى القول عن المجاز «هذا الباب هو مفخرة العرب في لغتهم.»[18] بل إنّ الجاحظ هو الذّي هيّأ لابن جنّي كي يعتبر المجاز من شجاعة العربيّة.[19] وإنّ أبا عثمان يعدّ المفكّر العربيّ الأوّل في جماليّة الكلام وشكل المتعة وجنس الالتذاذ الّذي ينتجه المجاز.

وفي جهة أخرى من البحث اللّغويّ كان ابن قتيبة يردّ على الّذين «قضوا عليه (القرآن) بالتّناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف.»[20] وكانت غايته من تأليف **تأويل مشكل القرآن** أن يُظهر به لـ «المعاند موضع المجاز».[21] وقد صاغ ابن قتيبة جملة من المصطلحات البلاغيّة في قوله : «وللعرب المجازات في الكلام. ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة والتّمثيل والقلب والتّقديم والتّأخير والحذف والتّكرار والإخفاء والإظهار والتّعريض والإفصاح والكناية والإيضاح

---

(15) **الجمهرة** 10.

(16) **الحيوان** 1: 341 .

(17) م ن 5: 32.

(18) م ن 5: 425

(19) م ن 5: 32.

(20) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن** 182 .

(21) م ن. ص ن .

ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجمع مخاطبة الواحد، والواحد والجمع خطاب الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص.»[22] هذا ما انتهى إليه ابن قتيبة بالنّظر في آي القرآن وكلام العرب. فدراسته للكلام البليغ ابتغى بها تأوّل مجاز القرآن بحسب ما انتهت إليه المصطلحات النّقديّة في تلك المرحلة من تطوّر المصطلح. فهذه المصطلحات الّتي أجراها تتراوح بين الخفاء والظّهور وبين ما في الجملة و ما يُضمر في النّفس وتتفرّس جهات التجوّز في الكلام ومختلف مراتب وصوره.

وكانت التّحاليل البلاغيّة إلى حدود القرن الثّالث تَعدُ بظهور المصطلح البلاغيّ. فقد عقد ابن جنّي بابا سمّاه : «الحقيقة والمجاز.»[23] وهو أوّل اللّغويّين الّذين عرّفوا المجاز بقوله : «وإنّما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة. وهي : الاتّساع والتّوكيد والتّشبيه.»[24] ويؤكّد أهمّية القرينة. فالمجاز «لا يفضَى إليه إلاّ بقرينة تُسقط الشّبهة.»[25] وحلّت عبارة مجاز لديه محلّ عبارة اتّساع. ويجهد ابن جنّي نفسه لتأكيد دور القرينة. فالقائل : رأيت بحرا، وهو يريد فرسا لا يُعلم غرضُه ولا يُفقه كلامُه «لأنّه إلباس وإلغاز على النّاس.»[26] وعزا بعض أنواع المجازات إلى شجاعة العربيّة. يقول : «ومن المجاز كثير من باب الشّجاعة في اللّغة، من الحذف والزّيادات والتّقديم والتّأخير والحمل على المعنى والتّحريف.»[27]

وتطوّرت المباحث البلاغيّة بعد أن نشأت في مؤلّفات النّحاة واللّغويّين والأدباء وفي مصنّفات دارسي الإعجاز. وقد سعى البلاغيّون إلى تأسيس علم البلاغة. فاستنبطوا الأصول. ووضعوا القواعد لاستكشاف القوانين المتحكّمة في إنشاء مجاري الكلام. ورأوا القرآن معجزا ببلاغته وبيانه ونظمه وفصاحته. فاهتمّوا

(22) م ن 20.

(23) ابن جنّي، الخصائص 2: 442.

(24) م ن. ص ن.

(25) م ن. ص ن.

(26) م ن. ص ن.

(27) م ن 445.

بالدّرس البلاغيّ. والرّمّاني في رسالته : **النّكت في إعجاز القرآن** قسّم وجوه الإعجاز إلى سبعة ضروب. ومنها البلاغة. وهي عنده : «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللّفظ.»[28] ويورد أمثلة عديدة لتوضيح المقرّرات النّظريّة. ففي شرحه للآية : «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ.»[29] يقول : «تنفّس، ههنا، مستعار، حقيقتُه : إذا بدأ انتشاره. وتنفّس أبلغ منه[...] لما فيه من التّرويح على النّفس.»[30]

وإنّ الباقلاّني أغزر مادّة من الرّمّاني. وللخطابي كلام في الاستعارة مبثوث في كتابه إعجاز القرآن. ولا نجد لديه صياغة منهجيّة مثل ابن قتيبة ومعاصره الرّمّاني. ومن الاستعارات الجيّدة الّتي خرّجها الباقلاّني قول امرؤ القيس : [الطويل]

وَقَدْ أَغْتَدِي، والطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِهَا بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأَوَابِدَ هَيْكَلِ[31]

بمعنى إذا أرسل هذا الفرس على الصّيد، صار قيدا له لسرعة إحضاره «واقتدى به النّاس واتّبعه الشّعراء. فقيل : قيد النّواظر وقيد الألحاظ وقيد الكلام وقيد الحديث وقيد الرّهان.»[32] فامرؤ القيس مبتكر لأنّه أقام كلامه على النّظم بين قيد وأوابد في تشبيه سرعة الفرس بأنّ الصّيد لا يُفلت منه، إذْ أراد بالقيد ما يمنع من الحركة. والوجه هو الإمساك. فهذه استعارة تصريحيّة أصليّة. والقرينة لفظيّة في قوله : «بِمُنْجَرِدٍ» لأنّه وصفٌ للفرس. واستملح الباقلاّني استعارة امرؤ القيس في قوله : [الطويل]

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الهُمُومِ لِيَبْتَلِي
فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَلْكَلِ:

(28) الرّمّاني، النّكت 76.

(29) التّكوير 81 : 18 .

(30) الرّمّاني، النّكت 90

(31) د 106 : 8.

(32) الباقلاّني، إعجاز القرآن 70 – 71 . وهذا البيت أعجب به الأصمعي وأبو عبيدة. واستجاده حمّاد الراوية وأبو عمرو بن العلاء. وعدّوه جميعا من الاستعارة البليغة.

ألاَ أيُّهَـا اللَّيْلُ الطَّويلُ ألاَ انْجَلِ   بِصُبْحٍ. ومَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأمْثَلِ[33]

فالباقلاّني انتبه إلى أنّ بلاغة الكلام متأتيّة إليه من جهة النّظم وطرق التّعليق.

و لقد انتهت جهود النّحاة والبلاغيّين ودارسي الإعجاز والأدباء والنّقّاد إلى عبد القاهر الجرجاني . فجعل من الدّرس البلاغيّ مبحثا في الذّوق ونظريّة في الجمال، إذ وضع البلاغة وضعا برهانيًا. وصارت المزيّة في الكلام يُستدلّ عليها بنظام برهنة متطوّر. وصارت التّعريفات معه أدقّ وأوضح. ففي حدّ الحقيقة والمجاز، يقول : «كلّ كلمة أُريدَ بها ما وقعت له في وضع – وإن شئت قلت في مواضعة – وقوعا لا يستند فيه إلى غيره، فهو حقيقة.»[34] «وأمّا المجاز، فكلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثّاني والأوّل، فهو مجاز. وإن شئت قلت كلّ كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تُجوِّز بها إليها وبين أصلها الّذي وُضعت له في وضع واضعها، فهي مجاز.»[35] ويريد بالملاحظة وجه الشّبه. ؛ أي قرينة دالّة على ترك القول على الحقيقة والتّجوّز بالعبارة. والملاحظة «تقوى وتضعف؛ تقوى في الأسد مجازا عن الرّجل القويّ. وتضعف في اليد مجازا عن النّعمة حتّى أنّ من يدّعي أنّ اليد وُضعت للنّعمة وضعا أصليًا، ثمّ نُقلتَ إلى الجارحة، لا كمن يدّعي أنّ الأسد وُضع في الأصل للرّجل القويّ، ثمّ نقل إلى الحيوان.»[36] وكلّ من أتى بعد الجرجاني هو عالة عليه في التّعريف. فقد دقّق في الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، إذ الحقيقة هي استعمال الكلمة فيما قصده واضعها ابتداء. وأمّا نقل زيد من المصدريّة إلى العَلَميّة، فهو بمنزلة وضع ثان. وعُنيَ الجرجاني بالتّقسيمات البلاغيّة. فقد قسّم الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة.[37] وله السّبق في التّقسيم إلى استعارة تصريحيّة واستعارة مكنيّة. ومهّد للاستعارة التّبعية بعد استخراج الأصليّة. فقرينة المكنيّة في إثبات لازم

(33) د 13: 32 – 34 والمعلّقات 113: 32 – 34.

(34) الجرجاني، أسرار البلاغة 303 .

(35) م ن 304 .

(36) انظر م م 305 .

(37) م ن 22 – 32 .

المشبّه به للمشبّه. والجرجاني هيّأ لظهور هذا المصطلح بتحليل يد الرّيح على أنّه ليس في الكلام جهة معيّنة تُحمل عليها الإعارة. ومدار الأمر فيها على التّخييل والتّوهّم، كما هيّأ للقول بقرينة التّبعيّة وجهاتها. واستخرج ضروب الاستعارة. فأوّلها اتّفاق الجنس وتفاوت النّوع مثل : الطّيران والانقضاض والسّباحة والعَدْو. فكلّها من جنس الحركة «وإذا وجدوا في الشّيء، في بعض الأحوال، شبها من حركة غير جنسه استعاروا له العبارة من ذلك الجنس.»[38] فالطّيران من جنس السّير إلاّ أنّه أسرع. وهذا أدنى ضروب الاستعارة. وثانيها اختلاف الجنسين مثل : استعارة الشّمس للوجه المتهلّل، والأسد للشّجاع. والجامع بينهما صفة موجودة في الطّرفين الراجعين إلى جنسين مختلفين. والصّنف الثّالث سمّاه : الصّميم الخالص من الاستعارة و«حدّه أن يكون الشّبه مأخوذا من الصّور العقليّة»[39] كاستعارة النّور للبيان. وهكذا يميّز بين هذه الأصناف الثّلاثة من الاشتراك في عموم الجنس إلى الاشتراك في طبيعة معلومة فإلى اشتقاق الشّبه من الصّور العقليّة.

والجرجاني خبير بالأساليب؛ يستجلي أسرار اللّغة في مفرداتها وتراكيبها ومعانيها وبلاغاتها وجهات التّصرّف فيها. فهو فقيه في مرامي الكلام ومراتبه في الإبانة، ممّا خوّل له بناء تصوّر نظريّ لعلم البلاغة. وأجرى، لتحديد موقع المجاز في النّظم، مقولة الإثبات. ففرّق بين الإثبات والشّيء المثبت. فالحكم على الكلام بأنه مجاز أو حقيقة يقتضي النّظر فيه من جهتين :

– ما وقع به من الإثبات أهو في حقّه وموضعه أم زال عن الموضع.

– أن تنظر في المثبت، أي ما وقع عليه الإثبات، كالحياة في أحيا اللّه زيدا. وأمّا ما دخله المجاز من جهة الإثبات، فمثل أشاب الزّمان الصّغير، فالمجاز في إثبات الشّيب فعلا للزّمان. والمجاز لم يقع في المثبت أي الشّيب. ويجتمع المجاز في الإثبات والمثبت، مثل قول المتنبّي : [الطويل]

وَتُحْيِي لَهُ المَالَ الصَّوَارِمُ وَالقَنَا   وَيَقْتُلُ مَا يُحْيِي التَّبَسُّمُ والجَدَا[40]

(38) م ن 46 .

(39) م ن . ص ن .

(40) د 530 : 8.

فقد جعل زيادة المال ووفرته حياة في المال، وعطاءَه والجودَ به قتلا له. وأثبت الحياة فعلا للصّوارم. وهي لا يصحّ منها الفعل. فقد دخله المجاز من حيث هو مثبت. فالصّوارم والتّبسّم لا يتأتّى منهما إحياء ولا قتل. لذلك دخل المجاز من حيث الإثبات كذلك. فالمجاز اللّغويّ في الأوّل استعارة تصريحيّة تبعيّة. والمجاز العقليّ في الثّاني إسناد الفعل إلى غير ما هو له لملابسة فاعله من حيث هو سببه. يقول الجرجاني : «وإذا قد تبيّن لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات وبين دخوله في المثبت، وبين أن ينتظمهما، وعرفت الصّورة في الجميع، فاعلم أنّه إذا وقع في الإثبات، فهو متلقّى من العقل. فإذا عرض من المثبت، فهو متلقّى من اللّغة.»[41] والإثبات لا يتحقّق إلاّ بالإسناد، من حيث هو فعل عقليّ في إسناد شيء إلى شيء آخر، وليس لغويّا «لأنّ اللّغة لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفيَ وتنقض وتبرم.»[42] فالجرجاني هو من اكتشف المجاز العقليّ. وهو مجاز يقع في الإثبات لا في المثبت. ففي قولنا : رأيت أسدا أعرنا الرّجل إسم الأسد لأنّه شاركه في صفته. وأمّا في اليد مجازا للنّعمة، فبينهما التباس واختصاص، إذ لا مجانسة بين الجارحة والنّعمة، ولا بين العين وجملة الشّخص.

وفي ما سعى إليه الجرجاني من تقسيم استخرج الاستعارة التّمثيليّة. والنّقل عمدة الاستعارة غير المكنيّة. فقد حُذف المشبّه به لأنّه لا صورة له في الكلام. وهذا التّمثيل جِيءَ به على حدّ الاستعارة. والاستعارة التّمثيليّة لا تجري في المفرد. والجرجاني أوّل من قال بأنّ النّقل في الاستعارة نقل للمعنى لا للّفظ. وهو أوّل من قال بدرجات الاستعارة وصلتها بالجمال في الأدب وفي الكلام عامّة. وهو أوّل واضع لنظريّة المعنى ومعنى المعنى.

وأمّا السّكّاكي، فهو واضع تقسيم علم البلاغة إلى المعاني والبيان والبديع. وقد عارض الجرجاني في تقسيم المجاز إلى لغويّ وعقليّ. وجعل المجاز كلّه لغويّا.[43]

---

(41) الجرجاني ، أسرار البلاغة 322.

(42) م ن . ص ن. وانظر دلائل الإعجاز 293 – 303 في التّفريق بين المجاز اللّغويّ والمجاز العقليّ.

(43) راجع السّكاكي، مفتاح العلوم 169 ، وقد ناقشه في ذلك الخطيب القزويني، الإيضاح 106 – 108 . فالجرجاني يرى الإسناد من عمل العقل لا من حقيقة اللّغة. والسّكاكي وضع المجاز العقليّ في علم البيان. والقزويني جعله في علم المعاني لأنّه صورة من صور الإسناد.

والجرجاني يرى النّقل في المجاز اللّغويّ للمعنى دون اللّفظ. والسّكّاكي والقزويني يريانه في اللّفظ، حيث أنّ الكلمة طريق لفهم المجاز اللّغويّ، لكنّ غلبة التّصرف إنّما هي من جهة اللّغة. فدلالات الألفاظ تتغيّر. أمّا في المجاز العقليّ فتصرّفُ العقليّ كليٌّ في الإسناد. وتبقى اللّغة على دلالاتها الأصليّة الوضعيّة.

وميّز البلاغيّون، بعد تقليب وجوه المجاز واستخراج جهات التّقسيم وحصرها حصرا دقيقا والتّمثيل لها من عيون النّصوص، بين المجاز المراد للتّوسّع، حيث تدفع القرينةُ إرداة المعنى الوضعيّ وبين المجاز الّذي يُراد منه «موضع اللّطف والغرابة».[45] فمن الاستعارة ظاهر، مبتذل، مشترك، قريب المتناول، كثير الجريان في الكلام، ولا يحتاج إلى مهارة، ولا يُحاز به سبق، ولا تحصل منه مزيّة. ومن الاستعارة خفيّ، متفرّد، حائز على اللّطائف، يتفنّن به قائله لغرض التّفنّن وتجويد الكلام، لا لغاية الإفادة . ويمثّل له البلاغيّون بقول طفيل الغنوي : (520م – 608م أو 610م) [الكامل]

وَجَعَلْتَ كُورِي فَوْقَ نَاجِيَةٍ يَقْتَاتُ شَحْمَ سَنَامِهَا الرَّحْلُ[46]

فـ «موضع اللّطف والغرابة من أنّه استعار الاقتيات لإذابة الرّحل شحم السّنام مع أنّ الشّحم ممّا يُقتات.»[47] واللّطف والغرابة فعلان يأتيهما المتكلّم بالتّصرف في اللّغة وتجريب احتمالاتها التّعبيريّة وطاقاتها الفنّيّة. فالحقيقة موجودة قائمة. وأمّا المجاز، فهو احتمالات داخل اللّغة، من حيث هي عبارة، وفي النّفس من حيث هي مجال شعوريّ وإدراكيّ، ومادام في نظر الخفاجي «مُخرج الاستعارة مُخرج ما ليست

(44) القزويني، الإيضاح 396 .

(45) م ن 433 .

(46) الدّيوان، شرح الأصمعي، تحقيق حسّان فلاح أوغلي، بيروت : دار صادر، ط 1 / 1997، 137: 1.

(47) م ن. ص ن 13 وانظر ابن رشيق، العمدة 1 :274. ولمزيد النّظر، راجع كتاب عبد العظيم المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع : عرض وتحليل ونقد، القاهرة : مكتبة وهبة، ط1 / 1985 ، ج 1 : 374 – 378. والباحث رغم إسهابه في التّتبّع التّاريخيّ المطوّل للقائلين بالمجاز في اللّغة والقرآن ومنكري ذلك، فإنّ القضيّة الّتي يبحث فيها، وهي هل المجاز موجود أم لا، جعلته يقع في ضرب من السّطحيّة فاق مداها الألف صفحة، لكأنّه ينجز سلسلة من الكتيّبات الصّغيرة الحجم، الضّئيلة الفائدة حول البلاغيّين والأدباء والنّقّاد والأصوليّين في شكل جمع عامّ للمادّة، ممّا أخلّ بالأصول النّظريّة الّتي تحكم التّعريفات والتّقسيمات.

العبارة له في أصل اللّغة»[48] فإنّ التّفنّن في مجاز الاستعارة يبدو في تحليله للبيت نفسه. فالشّحم لمّا كان ممّا يقتات، وكان الرّجل يتخوّنه ويذيبه، كان ذلك بمنزلة من يقتاته. فوجه الإعجاب في القرب والمناسبة ووضوح الشّبه. والخفاجي قسّم الاستعارة إلى قريب مختار فيه تناسب قويّ وشبه واضح ومثّل له ببيت طفيل، وبعيد مطّرح. ويرى أنّ استعارة طفيل لا يظفر بها إلاّ من علت طبقته في البلاغة. ويورد القزويني مثالا من القرآن، الآية : «أذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الجُوعِ والخَوْفِ.»[49] وافترض أنّ الأصل هو: كساها الله لباس الجوع والخوف. ففي الآية التّجريد في أنّ أذاق من ملائمات المشبه دون المشبه به. فأذاق ليست من ملائمات اللّباس. وإنّما من مستلزمات الجوع. إلاّ أنّه لم يفطن إلى مزيّة أخرى تأتّت من عطف الجوع على الخوف. فأذاق متعدّ إلى الخوف. وأمّا في المثال الثّاني، فإنّ ذكْرَ ما يلائم المشبّه يقدح في مبدإ تناسي التّشبيه الّذي تقتضيه الاستعارة لمنافاته ادّعاء دخول المشبّه في جنس المشبّه به. وهو قوام الاستعارة.[50]

ومن حيث بلاغة الاستعارة يعدّ القزويني المرشّحة أبلغ من المجرّدة لقوّة دلالاتها على تناسي التّشبيه وترجيح المشبّه به على المشبّه. والتّجريد لا يحقّق تمام المبالغة لأنّه لا يتناسى التّشبيه. وإنّما يذكّر به ويقترب من معنى اتّحاد المشبّه والمشبّه به. والاستعارة المطلقة أبلغ من المجرّدة لخلوّها من وصف يمنع تمام المبالغة.

ويدرس القزويني المجاز المركّب. ويعرّفه بكونه : «اللّفظ المركّب المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصليّ تشبيه التّمثيل للمبالغة في التّشبيه، أي تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأحرى. ثمّ تدخل المشبّهة في جنس المشبّهة بها مبالغة في التّشبيه. فتذكر بلفظها من غير تغيير.»[51] والمجاز المركّب عند البلاغيّين المتقدّمين والمتأخّرين استعارة صورة وهيئة تركيبيّة لصورة وهيئة أخريين. وهو

(48) الخفاجي، سرّ الفصاحة 108.

(49) النّحل 16 : 112.

(50) هذا موضع دقيق لفهم القيمة الشّعريّة بدراسة نوع الاستعارات الغالبة على غرض أو شاعر أو عصر، إذ يمكن أن نستخرج ما نطلق عليه بلاغة عصر.

(51) القزويني، الإيضاح 438 .

نوعان : الاستعارة التّمثيليّة والمثل الّذي من شرائطه الاشتهار والإيجاز والتّرديد. والمثل يشبّه مَضْرِبُهُ بمورده. وإنّ الجرجاني هو من مهّد للقول بالتّخييل. ففي مباحثه ظهرت الاستعارة التّخييليّة. ويصوغ القزويني الاستعارة التّخييليّة في عبارة هي أكمل ما وصلنا في التّراث البلاغيّ العربيّ في قوله : «قد يُضمَر التّشبيه في النّفس. فلا يُصرح بشيء من أركانه سوى لفظ المشبّه. ويدلّ عليه بأن يُثبَت للمشبّه أمر مختصّ بالمشبّه به من غير ان يكون هناك أمر ثابت حسّاً أو عقلا أُجْرِيَ عليه إسم ذلك الأمر. فيسمّى التّشبيه استعارة بالكناية أو مكنياً عنها. وإثبات ذلك الأمر للمشبّه استعارة تخييليّة.»[52] فالقزويني لا يدخل الاستعارة المكنيّة والاستعارة التّخييليّة في المجاز، إذ المجاز لديه صفة للألفاظ والمكنيّة والتّخييليّة فعلان من أفعال النّفس. ففي المكنيّة يكون التّشبيه مضمرا. وفي التّخييليّة إثبات شيء لشيء آخر ليس له، على وجه التّخييل. وهذا لديهم أمر عقليّ. وقد ذهب البلاغيّون مذاهب شتّى في هذا المبحث. وأهمّها ثلاثة :

– مذهب السّلف : الاستعارة المكنية لديهم هي إسم المشبّه به المحذوف، رُمِزَ له ببعض خواصّه كالسّبع مستعارا للمنيّة في قول زهير : [الكامل]

وَإِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَبْصَرْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ[53]

– مذهب السّكّاكي : إسم المشبّه لديه مستعمل في المشبّه به، كالمنيّة يُراد بها السّبع (المشبّه به).

– مذهب القزويني : يرى التّشبيه مضمرا في النّفس.

وهكذا بلغ البحث البلاغي درجة وضع الحدود والأصول والفروع والتّقسيمات[54] في درس معمّق لجهات التّجوّز ودواعيه.

(52) م ن 444.

(53) د 182 : 12.

(54) نذكر في هذا السّياق جهود المفسّرين بالمجاز، من ذلك ابن جرير الطّبري في جامع البيان في تفسير القرآن والزّمخشري في الكشّاف. وله تخريجات رشيقة تدلّ على ذائقة جماليّة على درجة عليا من الدّقّة والتّبصّر بأنحاء الكلام وتصاريفه. انظر مثلا الكشّاف 2 : 421 – 422 ومن المحدّثين نجد ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن.

وههنا نكتة من أدقّ النّكت في المجاز العربيّ صاغها ابن الأثير على وجه دلّ به على ملكيّة المجاز وأنّه ممّا يتفاضل فيه المتكلّمون باللّسان العربيّ. وإذا كانت اللّغة مشتركة بين القوم، فإنّ المجاز مختصّ بقائله، معبّر عن درجة التّفنّن في الكلام. فالمجاز، لو كان من أصل الوضع، لما أمكن لأحد أن يزيد في اللّغة ما لم يضعه الواضع. يقول : «أصل اللّغة هو وضع الأسماء على المسمّيات. ولم يوجد فيها أنّ الوجه المليح يسمّى شمسا، ولا أنّ الرّجل الجواد يسمّى بحرا. وإنّما أهل الخطابة والشّعر توسّعوا في الأساليب المعنويّة. فنقلوا الحقيقة إلى المجاز. ولم يكن ذلك من وضع اللّغة في أصل الوضع. ولهذا اختصّ كلّ منهم بشيء اخترعه في التّوسّعات المجازيّة.»[55]

وعلى هذا النّحو من الاختراع، اشتغل الشّعراء بالتّوسّع في العبارة وبناء التّشبيهات والاستعارات حتّى توفّرت لنا مدوّنة كبيرة من التّوسّعات المجازيّة تكاد تربو على معاجم اللّغة الّتي من همّها أن تصون الوضع والاصطلاح.

وإنّ التأريخ للمجاز في اللّسان العربيّ ودراسة تحوّلات انبناء المعنى وبلاغة النّصوص الشّعريّة والتّغيّرات الحادثة في إيحائيّة اللّغة وأنظمتها الأدائيّة والجماليّة متعدّد المسالك بحسب ما توفّره نظريّة الكتابة الشّعريّة من إمكانات تحليل وتأويل وتنظير. وإنّنا نبحث في مجازيّة اللّغة الشّعريّة من جهة كونها بنية جماليّة وفي المجازية من حيث هي بنية نظريّة؛ نُعْنَى باللّغة وهي تولّد أنظمة إمتاعها وتخترع لذائذها. ونهتمّ بما يحصل في تركيبات المعنى. ونطوّر التّفكير في أصول الشّعريّة العربيّة وفي بلاغة الشّعر ومسالك الإيحاء حتى نرسم المعالم الأولى لنظريّة المعنى في ثقافة العرب.

وليس التّأريخ للمعنى الشّعريّ وسياسة المجاز إلاّ مدخلا لفهم التّحوّلات العميقة في الإيحائية الشّعريّة. فنحن نمتحن جماليّة النّصوص وكيفيّات بناء المعنى بدرس تاريخيّة الصّيغ التّصويريّة والأبنية الجماليّة؛ نراقب حياة الأنساق الجماليّة في نصوص الشّعر وكلّ الأشكال الحادثة والممكنة في شعريّة العرب.

---

(55) ابن الأثير، المثل السائر 1 : 109 .

فالمجاز هذا المبحث القارّ في كتب البلاغة والنّقد وفي المؤلّفات الأصوليّة وفي تصانيف المفسّرين والمتكلّمين وفي مباحث اللّغويّين استثاره القرآن وما دار حول لغته المجازيّة من نقاشات ومناظرات عبّر عنها علي بن ابي طالب بقوله عن القرآن إنّه حمّال أوجه. وقد درسنا تصوّر القدماء للمجاز وتتبّعنا تعريفاتهم وتقسيماتهم وتحاليلهم، بما يخوّل للدّارس اليوم أن يؤرخ للبلاغة العربيّة في النّصوص.[56]

إنّ في هذا التراث أفقا إشكاليّا كوّن منوالا لدرس بلاغة الشّعر نريد أن نتقصّى أشكاله وأبنيته في النّصوص الشّعريّة حتّى نصوغ تصوّرا عن التّطوّرات الحادثة في انبناء المعنى في الشّعر العربيّ.

(56) انظر، في هذا السّياق فايز الدّاية، علم الدّلالة العربيّ : النّظريّة والتّطبيق : دراسة تاريخيّة تأصيليّة نقديّة، بيروت : دار الفكر المعاصر ودمشق : دار الفكر، ط2 / 1996، ص 82 وما بعدها.

في علاقة البلاغة بالشّعر القديم وإعادة اعتبار النّظريّة الشّعريّة بناء على منطق جديد في التّأويل

لمّا كنّا لم نجد كتابا في تاريخ المعنى والصّورة والإيقاع يشتغل اشتغالا دقيقا على النّصوص ويصوغ أنسقة تحليليّة وتصوّرات نظريّة حول اللّغة والبلاغة والشّعريّة عند العرب اضطلعنا بمشاقّ هذا العمل. فوجدنا ملفّا ضخما من النّصوص والدّراسات تقوم فيه مشاكل كثيرة تحقيقا ومنهجا وتأويلا وتنظيرا. ووجدنا دراسات قليلة على غير انتظام قاربت هذا المبحث وحاولت فكّ مسائله.

فمن أشقّ القضايا ما يتعلّق بالتّأريخ للشّعر. فالمؤرّخون للبلاغة والمعنى يستندون إلى عناصر غير شعريّة لتحديد الأطوار الكبرى لتاريخ الشّعر مهملين تماما ما في النّصوص من حركة وصراع بين أشكال القول.

وقد امتنع التّصنيف. فبقينا لسنوات نجرّب المداخل والمقاربات حتّى تبيّن لنا مسلك اختبرناه. فوجدنا فيه من الانسجام والنّفوذ المفاهيميّ ما يبني منهجا دقيقا، ذلك أنّنا – بعد مراس طويل للنّصوص وتلقيح منهج بمنهج – رأينا أنّنا إزاء ثلاث بؤر لاستعارات كبرى، أوّلها زمنيّة القدم الّتي قامت على مجازات البقاء / مجازات الفناء وزمنيّة التّحديث الّتي استندت إلى توليد المعنى / توليد الشّكل وزمنيّة الحداثة الّتي تأسّست على حداثة اللّغة / حداثة الإنسان.

وقد اخترنا الشّعر مدوّنة لأنّ اللّغة فيه تكتشف المحتمل فيها وتنشئ رمزيّتها. ونظرنا في علاقة الشّاعر من حيث هو محدث كلام بما أُحدث وبقوانين الإحداث ومسالكه وصوره. **واهتممنا بالمعنى وهو يتشكّل قبل أن يصير شكلا وينتمي إلى الشّعر وينتهي ملكا للسنّة.** ونظرنا في المنجز. وفكّرنا في أشكاله وأبنيته.

لقد وجدنا وضع سؤال الشّعر مفتقرا إلى درس تحليليّ عميق وبناء نظريّ ومصطلحيّ صارم. وألفينا درس الشّعر قديما قد غمرته مباحث الفقه والعقيدة

وهيمنة الشّرح والوساطة والموازنة والإعجاز عليه. وحتّى الكتاب الّذي أراد به صاحبه وضع عيار للشّعر، فإنّه لا يصلح عيارا دقيقا. وقد اعتورت العموميّات مباحث المستشرقين والمؤرّخين شعرَ العرب. فانشغلوا بالتّعريف ورسم أطوار كبرى غير دقيقة بمعيار عدد السّنين لا بتفحّص داخليّ شديد للخصائص.

وإنّ هذه الوضعيّة الّتي عليها درس الشّعر هي الّتي دعتنا إلى هذا المجال المضني من الدّرس. فبدأنا بأسئلة أوّليّة حتّى تغيّرت في النّهاية مواقع النّظر ومبادئه وهواجسه. وصارت الأسئلة مدخلا إلى انسجام الرّؤية. ورأينا أن نضع مقدّمة لقراءة الشّعر بالتّأريخ للتّحوّلات الرّمزيّة العميقة إيقاعا ومعنى وصورة.

وإنّ المعنى - هذا الأفق الّذي ذهبت فيه إلى آخره وإلى آخري - هو مدار الدّراسات الّتي قاربته من وجوه. فالمعنى كما رتّبه الشّرع كان محلّ مناظرة ونزاع.[1] والمعنى شروط لسان وقوانينه[2]. والمعنى كان بناء منطقيّا قائما على بنية الشّرط.[3] والمعنى نحويّ يقوم على العمل.[4] والمعنى تشكّل إيقاعيّ.[5] والمعنى تصريف بلاغيّ.[6] وليس أعسر من أن يفكّر المرء في هذا الأفق النّظريّ الّذي بناه هؤلاء الباحثون من نقّاد المعاني وأن يتكلّف النّظر في هذه المناطق الّتي خبروها وبنوا لها أنظمتها الاصطلاحيّة. وأردنا أن نصرّف الاختلاف الأقصى لبناء تصوّراتنا، فرأينا ما يكابد الدّارس عندنا من «وحشة الطّريق وقلّة الزّاد». واعتزمنا أن نعتسف هذه المجاهل الّتي هجرها النّاس وأن نتدبّر المعنى في تشكّلاته شعرا

(1) انظر عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى، تونس : الدّار التّونسيّة للنّشر والجزائر : المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط 1 / 1986.

(2) عبد السلام المسدّي، التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، 1985.

(3) محمّد صلاح الدّين الشّريف، مفهوم الشّرط وجوابه وما يطرحه من قضايا في معالجة العلاقة بين الأبنية النّحويّة والدّلاليّة، شهادة دكتورا دولة مرقونة بكلّيّة الآداب بمنّوبة، 1993.

(4) منصف عاشور، ظاهرة الإسم في التّفكير النّحويّ : بحث في مقولة الإسميّة بين التّمام والنّقصان، تونس : منشورات كلّيّة الآداب بمنوبة، 1999.

(5) محمّد الهادي الطّرابلسي، خصائص الأسلوب في الشّوقيّات، منشورات الجامعة التّونسيّة، 1981

(6) حمّادي صمّود، التّفكير البلاغيّ. وإنّ ضربا من الولع بالرّواية يحرّك كثيرا من المباحث كانت قد نشأت عنه أجيال من النّسّاخ. فما هو الثّمن الّذي علينا دفعه للتّخلّص من سماء وحيدة لتأويل المعنى.

من الأطلال كآخر أكبر حقل لإنتاج بلاغة القدم إلى بناء فضاء تشكيليّ جديد للعبارة عن الكيان. فالإنسان يحتاج الشّعر من حيث يحتاج الفراغ والقلق والجنون لينقال كما تقول المتصوّفة. وإنّنا نتتبّع تشكّلات المعنى في الشّعر. ونقرأ مستلزمات السّنَن ومحموله البلاغيّ والإيقاعيّ والمعنويّ وما يحتمله من الأشكال والأبنية وما يُحدثه من صور في بلاغة الشّعر.

وإنّنا نريد - بالتّأريخ للواقعة الجماليّة العربيّة - أنْ ندرك كيفيّات البرهان على الجمال وإقامة المنطق على المزيّة في الكلام وسياستها والاستدلال عليها. وقد تطوّر تأويل الظّاهرة البلاغيّة. وكانت مباحث الجرجاني والفخر الرّازي استكمالا نظريّا لما سنّه الجاحظ ورسمه القاضي عبد الجبّار؛ أي الظّفر بنظام برهنة على الشّعريّة. وسواء أكان القرآن أو الشّعر المدوّنة المقصودة لإنجاز هذا الطّموح النّظريّ، فإنّ الجرجاني بقدرما فرض على البلاغيّين من بعده أفقا للتّفكير البلاغيّ، فإنّه فتح الإمكانيّة القصوى لإعادة تقييم الجمال وسياسته في كلام العرب ودفع سؤال البلاغة إلى أقصاه. واكتسب البحث البلاغيّ مقاما جديدا. فلم تَعُد البلاغة درسا تقنيّا لأساليب البديع والمعاني والبيان.

في هذا الفضاء الإشكاليّ عاش الشّعر. وللإشكال تاريخ، بمعنى أطوار متعدّدة، بما هي عليه من تطوّر للمصطلح وللنّصوص الشّعريّة نفسها. **ولا نطلب بالبحث أن نقف حيث وقف القدامى ونؤرّخ لهم وأن ننتهيَ إلى حيث أرادوا من البلاغة أن تبلغ بهم. وإنّما الشّأن عندنا أن نؤرّخ لأفقنا التّأويليّ والنّظريّ.**

وإنّ السّلطة النّقديّة الّتي قامت لردّ طغيان التّوليد على العربيّة لم تهتم بالولادة الرّمزيّة لنُظم اللّغة التّصويريّة. فهذه المغامرة الّتي عاشتها اللّغة عدّها النّقّاد ضربا من المجازفة بلغة القرآن والمخاطرة بالبيان. إنّهم كيّفوا المشكل بصورة حدّت من جموح التّجربة. فالشّاعر المحدث في محنة بمعنى تطويق الاحتمالات الشّكليّة والرّمزيّة لقول الشّعر.

وإنّ هذه السّلطة النّقديّة كانت تقدّم للمعايير قوّةَ التّحكّم في الخطاب. وإنّنا نسعى إلى فهم كيفيّات تولّد الأنظمة الإيحائيّة الّتي حدّدت نظاما للمعنى به نشرح طرائق انبناء نظريّة دلاليّة عربيّة بأن نختبر الممكن التّخييليّ والتّأويليّ في الحضارة العربيّة.

وإنّنا نفكّر في مستويات توليد الأشكال لبناء المعنى في الآفاق المعرفيّة والجماليّة لإحداثه. ويعتقد النّاس أنّ الألفاظ محمّلة بالمعاني في تصوّر ساذج لحصول المعنى ولحياته بعد ذلك، كلّ ذلك حسب منوالات نحويّة ومنطقيّة ودلاليّة محدّدة سلفا للتّخاطب. وللعبارة معنى تحمله ومعنى تحتمله. ونحن اخترنا الاشتغال على المحتمل. هذا القسم الهامشيّ من العبارة.

فكيف نمكّن لقول في الوجود؟ أنشتقّه من حركة الفضاءات الذّهنيّة وما يعتمل فيها من ضروب الصّور أم من حاجات النّفس؟ **إنّ المعاني قائمة في الصّور وفي تركيباتها وتبدّلاتها**. ولذلك رأى الجرجاني أنّ النّظم ليس في ألفاظ اللّغة. وإنّما في المعاني والصّور وما يأتي عليها من التّأليفات. **ويكبر المشكل في مسألة كالكناية أو الإحالة في إطار استراتيجيا تخطابيّة معيّنة**.

وإنّ كثيرا من التّصوّرات ناجعة لأنّها عامّة جدّا، إذْ لا شكّ في أنّ كلّ شيء ذهنيّ مشترك بين البشر وكلّ لسان يقول الإدراك بحسب عبارته ونحوه ويبني بلاغته على مقتضى رموزه. كم تبدو الأفكار مغرية حينما نلخّصها أو نصنّفها أو نختزلها! إنّ بناء الرّمز والتّمثيلات الذّهنيّة معقّدة جدّا. فهل يوجد في الفكر بنية رموز داخليّة تولّد المعاني؛ هي ذهنيّة بالمعنى الرّياضيّ أم إنّ للمعنى ارتباطا أشدّ بالشّيء وتصير الرّموز علامات على ما في خارج الذّهن؛ أي خارج بناه وأدواته وشروطه الخاصّة؟ **إنّ مشروعنا النّظريّ هو أنّ اللّغة ليست عالم الذّهن ولا عالم الموجودات ولا النّحو ولا التّصريف. وإنّما نفترض وجود عالم بينها يُبنى في كلّ مرّة في تركيبات التّخاطب المختلفة** كان قد أشعرنا به ابن حزم في تحديده لأركان البيان ومراتبه. فالأشياء منظورات قابلة للاستبانة والذّهن مدرك قادر على التّبيّن وبيان ذلك.[7]

وإنّ الفضاءات والأبنية نتاج التّجربة. وإنّما المبتغى النّظريّ عندنا هو تحديد البنيات التّصوّريّة الممكنة برصد مسالكها وتولّداتها ومَنشئها ومُنشئها وما ينشأ عنها.

(7) التّقريب لحدّ المنطق 4 – 5.

وإنّنا إزاء منطقين في اعتبار الظّاهرة التّخاطبيّة

- القول بوجود عالم ذهنيّ هو الفكر.

- القول بوجود مجال تجريبيّ هو الحياة.

ففي القول الأوّل تُضمّ الرّموز إلى الأشياء الخارجيّة. وفي القول الثّاني تقوم الاستعارات مقام التّجارب لتبنيَ هذه البنى نفسها وتجعلها ممكنة ومتمكّنة.

فهل في الفكر رموز مجرّدة عن التّجارب ؟

إنّ النّكتة في هذا الضّرب من الاشتغال على المجرّد هو أنّنا نريد تفكيك بنية اللّغة ولا أداة لنا غيرها. **فالفكر لا يتجلّى لنا إلاّ عبر سيادة الكلمات**. واللّغة وليدة التّجارب. والتّجربة تسوسها اللّغة. اختلط الماء بالماء. ولا سبيل إلى الانفكاك. فكيف نفسّر اشتغال التّعابير البلاغيّة لقياس هذا الاختلاط ؟

إنّ البلاغة صورة من سلوكنا وانفعالنا ورؤيتنا للأشياء. فهل أنظمة الفكر المجرّدة خالية من بنية استعاريّة؟ وكيف تقع البلاغات في هذا الفضاء المجرّد؟ **هل إنّ بلاغتنا هي المورد السّرّيّ لمعقوليّتنا؟** ما أصعب الكذب أي الماصدق. إنّه خطاب يتخوّن البنية المجرّدة؛ الكذب؛ هذه اللّغة الأشدّ إرباكا للفكر وإغراء له. وفي البلاغة - كما في اللّغة - ظلّ من الكذب، مادامت الكلمات ليست الأشياء. فأنْ تصوّر فأنت تكذب. والبلاغة تقولنا ولا تقولنا؛ يبلغ بها تصريف الأساليب إلى أن تصير تعمية وإبهاما وغموضا وإحالة. ويبلغ بها وضوحها أن تضارع الحقيقة والوضع والاصطلاح. **الاصطلاح ! ياله من خدعة ذكيّة؛ نحسب أنّنا نصطلح. ويسفّهنا السّياق والنّحو والنّظم والتّأليف والمخيال والتّأويل**. نظفر بوجه للقول. فتسفّه فهمنا الوجوه الكثيرة. وذاك ما دعا الجاحظ في المقدّمتين الدّعائيّين في البيان والتّبيين والحيوان إلى أن يطلب الوقاية من الحيرة والشّبهة. **فاللّغة شبهة والفكر يتّهمها بلاكفايتها الإعرابيّة وهي تسخر من مقامه المجرّد. إنّ اللّغة لا تقيم فينا إلاّ إقامة مندسّ في خوالجنا؛ تكشف وتكتشف وتعيّن وتخون وتتخفّى في البلاغات والمجازات**. إنّنا نضيق باللّغة وبالاصطلاح وبما وضعنا وتواضعنا عليه. فنهرع إلى الاستعارات والبلاغات. وتتعبنا هذه الاستعارات والبلاغات. فنفرّ إلى

الأنسقة والأنظمة. ونشتغل بالنّظر حتّى نهتمّ من النّظر والتّأصيل والتّأسيس والنّظام. فنطلب المجاز والبلاغة والشّعر.

وإنّ هناك «حاجة إلى التّوسّع بالألفاظ»[8] على حدّ عبارة ابن يعيش. (553 هـ - 643 هـ = 1161م - 1245م) وإنّما ما هي هذه الحاجة ؟ ربّ استفسار يَقِظٍ في مقدوره أن يعيد بناء أنظمة البرهنة. إنّ النّصوص القديمة تسكت تماما عن شرح الحاجة والبرهان عليها مادام المجاز ينتج الاختلاف ويهدّد الانتظام في مشروعيّته ويخرج عن سنن العرب في كلامها. فقد حدّ الزّمخشري من شيوعه ومن احتمالاته ليفوّق عليه الحقيقة باعتبار نظام التّسمية يُحدث انسجاما في رؤية العالم وتصوّر الأشياء ويطوّق معنى الحياة بلبوس من التّشريعات والقيم. والمجاز لديهم خلل وفوضى، لذلك ألّف أساس البلاغة في حملة سرّيّة على المجاز ليردّه إلى نفوذ الحقيقة أو ليذكّره بأنّه مشدود إليها بقرينة. ففي هذا المؤلّف شرح الاستعمالات المجازيّة وفسّر إيحاءها. وإنّ كثرة التّفاسير تفسد أمر المجاز وتعطّل مجازيّة الكلام لأنّ المجاز كلام له خبيء؛ كلام عن حيلة. والحيلة سرّ ولغز. والسّرّ واللّغز يَحلّوَانِ لنا لتعدّد إمكانات الكشف. والتّفسير سافر وفاضح. فكأنّها الحضارة طلبت من الزّمخشري لخشيتها على نفسها من أقصى ما يحتمله المجاز من اختلاف أن يحدّ من جموح المجاز وقد سكنته الشّبهة والحيرة. فسعى إلى أن يعصم الحضارة من المجاز بما هو أبنية جديدة للحلم وللرّغبة وللحياة تُفسد أمر ما هو مؤسّس ومنتظم وناجع وتواصليّ. فما هو سرّ العداوة بين المجاز والإعجاز ؟

إنّ المجاز بوجهه الاحتماليّ يهدّد الانسجام لأنّهُ ينشئ الكثرة ويؤدّي إلى الاختلاف. فهل مسّ بذلك إعجاز القرآن ؟ النّصوص القديمة تقدّم أجوبة جريئة ربّما لم تكن تحتسب جرأتها. فمازالت تأتينا أقوال نندهش من جبروتها علينا ومن جرأتها على المجال التّداوليّ الّذي جعلها ممكنة.

وإنّنا نراهن على دراسة مجازيّة الكلام عند العرب بقطع النّظر عن جنس الكلام نثرا أو شعرا أو قرآنا ونهتمّ باللّغة ساعة تصوغ مجازها وتخترع لذائذها وتولّد أنظمة إمتاعها. ونريد أن نعيد النّظر في معنى الجمال في الكلام. أين يقع الجمال

(8) شرح المفصّل، بيروت : عالم الكتب، د.ت، ص 182.

من المعنى؟ أهو حلية له وزينة أم هو جوهره وأصله؟ إنّ من أهمّ المراحل الّتي تصادم فيها المجاز والإعجاز مرحلة محنة التّوليد في اللّسان العربيّ الّتي حاصرها النّقّاد باعتبار هذا المظهر الحادث في الكتابة تزيّدا وتكثّرا واختلاقا وكذبا وإسرافا وعدّهم له زخرفة وإغراقا وإفراطا. فالمعنى صار في تشكّله وانبنائه يستثير نظاما اصطلاحيّا ومفهوميّا غزيرا مثل الطّبع والصّنعة والبدعة والأخذ والسّرقة والسّبك والنّحت. وكلّ هذه المفاهيم تمثّل حياة المعنى وسيرته في النّصوص وفي النّفوس.

وإنّ مفاهيم مثل الافراط أو السّرف أو الكذب كان على الإعجاز – من حيث هو مسألة بلاغيّة – أن يتخلّص منها كما تخلّصت معجزة السّحر من الشّعوذة. ومفهوم الإفراط يستدعي مفهوم الوسط. فالدّين يدعو إلى الوسط. والشّعر يحمل الحضارة إلى الاختلاق والاختلاف والإسراف. والتّوليدُ يتّهم الإعجاز بأنّه قدّم نفسه على أنّه النّموذج الأعلى والأقوى وأنّه يمارس لعبتين من لعب السّلطة : إمّا الإقصاء أو الاحتواء. والاعجازُ يتخفّى وله أتباع يحمونه ويحافظون له على محلّه الأرقى. **وغايتنا أن نفهم سياسة المعنى. كيف يقع إنتاجه؟ وكيف تنبني إيحائيّته؟ وكيف تُصاغ طقوسه وسياقاته في مرحلة أزعجت الإعجاز لأنّها مرحلة كثافة تولّد الأنظمة التّخيليّة والأنساق التّصويريّة والجماليّة،** بما هي مرحلة ما بعد «نفاذ المعنى» الّتي عبّر عنها النّقّاد بقولهم : «لم يُبق المتقدّم للمتأخّر شيئا» و«لم يعد للقول باب» ؟ والإعجاز هو أوّل المتقدّمين؛ هو الّذي طرق الأبواب بما منع من أن تبقى احتمالات ثريّة في النّسق المجازيّ الموصول بالقدم. وأمّا مجازيّة التّوليد، فتلك مجرّة جماليّة أخرى بعد أن استنفذ فحول الشّعراء وفحول النّصوص الممكن الإيحائيّ والتّخييليّ والتّرميزيّ الّذي قامت عليه أصول الصّورة وعمودها في طرائق بناء المعنى. فالمجاز الجديد هو افتتاح مرح لنسق تصويريّ ممّا يغيّر حتّى معنى الوجود نفسه.

وإنّ هذه المعركة بين البيان والتّوليد هي أمّ المعارك في لسان العرب تظلّلت بعمود الشّعر والإحداث كشكلين ظاهرين للصّراع. لكنّها نبّهتنا إلى تغيّر عميق هيكليّ في بنية الرّغبة ونبّهتنا إلى الولادة القلقة لترميزيّة عربيّة جديدة. فهذا البحث

يقتضي أن يكون الدّارس قائما بخصائص الإعجاز. ومن الصّعب استخراج بنية أو هيئة للإعجاز خارج مجاز العرب وخارج الصّراع بين الوضوح والرّمز. فالإعجاز هو ابن شرعيّ لبلاغة العرب حينما تزوّجت النّظام المثيولوجيّ والتّيولوجيّ القديم. فأنجبا الإيمان باعتباره بهيّ الطّلعة على القبائل المتصارعة، على ألاّ نهوّل مسألة الصّراع هذه، فهي شرط الحياة. وأطردا الكفر باعتباره متّهما بالخيانة السّيميولوجيّة العظمى. ولذلك كان للإعجاز - وهو أخ الإيمان - نفوذ على الوضع التّأويليّ دون أن نعثر على حسّ واضح بالحدود الفاصلة بين الأجناس؛ بين بلاغة القرآن وبلاغة الشّعر. وكيف نقدر أن نفصل، بالمعايير والمقاييس، بين مجاز القرآن ومجاز الشّعر. **فالمشكل في أنّ البلاغة روّجت مقولات تتنافى مع المقتضيات الشّرعيّة مثل تجاوز الحدّ والمبالغة والكذب لأنّ النّقّاد العرب لم يشعروا أصلا بأنّ المقياس ينبغي أن يراعيَ الخصائص النّوعيّة في النّصّ من جهة جنسه. فمطمح البلاغة إنّما كان بناء القوانين العامّة للخطاب.**(9)

ويهمّنا الوجه التّخييليّ والاحتماليّ الّذي ينشئه المحال. فللّغة أعرافها وطرقها الخاصّة بها وسننها في الكلام وأحكامها في تصريف القول. والمحال أقصى المجاز، هو في أن ينكر الكلام مراجعه ومسمّياته. يقول الجرجاني مؤرّخا للإحالة : «وقد تجد في كلام المتأخّرين الآن كلاما حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له إسم في البديع إلى أن ينسى أنّه يتكلّم ليفُهم، ويقول ليُبين. ويُخيّل إليه أنّه إذا جمع بين أقسام البديع في بيت، فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء.»(10) وهذا في نظره ليس من العارفين بجواهر الكلام. ويشرح ما به يُطلب المحال وما يستدعيه وما يسوق إليه من الاحتفال بالصّنعة. والإعجاز يختلف عن المحال من جهة كونه ليس بصنعة. فهو قول للإبانة. وأمّا المحال، فهو ما كان موضوعا على التّأويلات المتكلّفة منافيا للإعراب في رأي الجرجاني الّذي يقول : «الإعراب هو أن يُعرب المتكلّم عمّا في نفسه ويبيّنه ويوضّح الغرض ويكشف اللّبس. والواضع كلامه على

(9) راجع حمّادي صمّود في من تجلّيات الخطاب البلاغيّ، النّسق العَقَديّ والنّسق اللّغويّ : عودة إلى مسألة النّظم، ص ص 31 - 85.

(10) الدّلائل 162.

المجازفة في التّقديم والتّأخير زائل عن الإعراب، زائغ عن الصّواب، متعرّض للتّلبيس والتّعمية»[11] لأنّه في نظره يتعدّى الجهة المقصودة من الكلام. ويضيف: «وربّما دعاهم الإيغال وحبّ السّرف إلى أن يطلبوا بعد العدم منزلة هي أدْوَنُ منه حتّى يقعوا في ضرب من التّهوّس.»[12] فيصير الكلام عاريا من الفائدة. هذه هي المنطقة الّتي يصون فيها الإعجاز البيان بتثبيت المعنى. فأفضل مزايا البلاغة مرتبة الإبانة. فبها يكتسب المعنى النّبل والمزيّة، إذ يؤتى بالبيان من الجهة الّتي هي أصحّ لتأدية المعنى ويُختار له اللّفظ الأخصّ به والأتمّ بيانا.

ويجهد الجرجاني نفسه ليخلّص الإعجاز من أسر البلاغة الّتي يتداولها العرب بقوله: «لا يثبت إعجاز حتّى تثبت مزايا تفوق علوم البشر وتقصرُ قُوى نظرهم عنها ومعلومات ليس في مُنَنِ أفكارهم وخواطرهم أن تُفضيَ بهم إليها وأن تُطلعهم عليها. وذلك محال فيما كان علما باللّغة لأنّه يؤدّي إلى أن يحدث في دلائل اللّغة ما لم يتواضع عليه أهل اللّغة.»[13]

ويهمّنا المحال في بعده البلاغيّ. فهو يثير مشكلا يتعلّق بعمود الصّورة وبكل أساليب البديع وبمفهوم الجمال نفسه. وإن كان المحال قد دعا إلى وضع مقاييس للجودة في الشّعر ولضبط عموده، فإنّه قام ضدّ الإعجاز يعبّر هو نفسه عن رغبة قاهرة في جعل الإسراف والغلوّ والكذب إمكانات أخرى للعبارة الّتي عاشت طويلا وهي مشدودة إلى العمود.

المحال يعبّر عن قلق المعنى؛ عن كونه ضجَ من هذا الأسر الطّويل داخل البيان العربيّ وأراد لنفسه الانعتاق. وإنّ كلّ حركة متمرّدة إنّما هي حركة غفل ووحشيّة وجارفة. ولذلك نتصوّر ما كان يمكن أن تكون عليه شجاعة العربيّة لو أنّ المحال افتكّ من البيان ملكه واستحكم في البنية الثّقافيّة. فالمحال طوّر البناء التّخييليّ ومجازيّة اللّغة وفطّننا إلى أنّ اللّغة غير قادرة على محاصرة العالم. وقد

(11) م ن 167.

(12) م ن. ص ن.

(13) م ن 168.

أخرجه العرب من باب الإفادة وعدّوه نهاية الكذب. لكن هل إنّ البيان يخلو من شيء من الإحالة تندسّ فيه بوجه مّا ؟

إنّ السّياقات تنشأ في الكلام حينما تغلب عليه ويكثر جريانها. **والمحال لم تكن له من القوّة في السنّة الثّقافيّة ما يجعله قادرا على افتكاك البنية وتوجيهها والتّحكّم في مجال التّلقّي لأنّه يكسر نظام الوظائف المعلّقة بالكلام.** فالكلام مقصود للفائدة قبل المذاقة والتّعجيب. والمحال يؤدّي إلى ما هو «شبهة» و«باطل» و«فساد» و«منكر» و«اعوجاج». ونحن إنّما يهمّنا اقتدار المحال على الاختراع والتّوليد وإحداث المعنى. فإذا أبطلنا الصّورة الرّديئة لمفهوم الإسراف فإنّه يصير خلاّقا. وحتّى مفهوم الوسوسة نفسه باعتباره من المفاهيم المطرودة والمغضوب عليها يمكن أن يولّد إمكانات تعبيريّة ثريّة وخلاّقة.

فماذا تمثّل الإحالة في تركيبة المعنى وتشكّلاته ؟ هل يمكن أن تغيّر من منطق الإيحاء وتخرجنا من القيم التّعبيريّة الرّاسخة ؟ إنّ تاريخ المحال يدلّنا على إمكانيّة نشوء بلاغة أخرى بكلّ أساليبها وطقوسها والذّوق الّذي يجعلها ممكنة. لكنّ هذه البلاغة قاومها الإعجاز وألغى احتمالاتها حينما أصّل الجودة والجمال ووضع المقاييس. فالإعجاز قدّم النّموذج الأعلى للجمال في الكلام. ومهما قاوم المحالُ سنن اللّغة وبيانها وحاول أن ينسيَها تاريخها وذاكرتها ومعانيها ورمزيّتها القديمة فإنّه ظلّ خارج تركيبة الفهم والإفهام. ورغم ذلك، فالمحال مثّل ثورة على حدود الذّائقة والفهم وأراد للجمال أن يتخلّص من أسر المعنى حتّى يصير الكلام منفلتا من بلاغة العرب وبيانهم. ولمّا لم يسعفهم المحال لجؤوا إلى بلاغة غريبة هي بلاغة الصّمت.

وللصّمت بلاغته. والصّمت غير السّكوت. فالسّكوت زوال الحاجة إلى العبارة، بينما الصّمت زوال العبارة الّتي تساوق الحاجة ؛ **هو أنْ تكون الحاجة أكبر من العبارة.** فالصّمت جيشان النّفس وقصور العبارة عن أدائها. وهو ما عبّر عنه ابن عربي بـ«ضاقت العبارة.» فليكن مسلكنا في تبيّن بلاغة الصّمت الحال الشّعريّة. فحين يشرع الشّاعر في القول تكفّ الحال أو يخفت حضورها. وإنّ كلّ شروع من حيث هو ابتداء لحدث الكلام لا يساوق الحال ولا يقولها. فالصّمت له دلالة

سيميولوجيّة. ومتى غادر الشّاعر الحال. فأيّ معنى يبقى من الحال ؟ المعنى الّذي صاحبها انقطع. وللكلام قوانين أخرى. فهو محمّل بثقافة القائل. والكلام يأتي معاقبا للحال بمعنى التّعاقب، أي التّتالي في الحضور وانتفاء المساوقة وبمعنى العقاب أي الاقتصاص من الحال وممارسة العنف على مساقها النّفسيّ وتحويلها أو تحويل ما بقيَ منها إلى كلام؛ إلى ما هو مغاير لجوهرها. فالصّمت لا يتحوّل إلى كلام؛ هو أكبر من الكلام.

وإنّ الكلام تفقير لاحتمالات الصّمت، لجيشانه، لتوهّجه. وليس لنا أن نعيش الصّمت والعبارة في آن معا. **فالكلام هو إحدى تعيّنات الصّمت؛ إنّه يغالط الصّمت من حيث يحسب أنّه ماثل فيه مشتمل عليه. والصّمت غير زمنيّ. والكلام واقع في الزّمن**. ويظلّ شيء من الصّمت حيّا يبحث عن تعيّن له في الكلام حتّى يدقّه الكلام في مراسم القول. فالكلام يسعى إلى امتلاك الصّمت. والصّمت لا يكفّ عن مراودة الكلام والإيقاع به. وهكذا لا ينفكّ الصّمت عن كونه موردا خصيبا للكلام ولا يرتدّ الكلام عن كونه تولّدات ثريّة للصّمت. وللصّمت فصائل جمّة. وهو يظهر في جهة ممكنة للكلام تفترضه وتنتجه.

لكنّ الصّمت لا يفهم إذا ما تدبّرناه معزولا عن مفاهيم أخرى تقابله أو تضارعه أو تولّده أو تتولّد عنه، مثل الشّعر والحلم والرّغبة والغضب. ولذلك لا بدّ من ضرب من البرهنة الّتي تمكّننا من محاصرة الصّمت بما هو انفعالات سابقة على القول وأوضاع عامّة وصور سحيقة منتقشة في النّفس، واقعة فيها، تمدّ سلطانها على قوى النّفس وتُحدث الانفعالات. وأمّا الكلام فهو مجهّز بسنن اللّغة وبمزاج تلك اللّغة وبمواضعاتها وبقاعها الأسطوريّ وببناها الإيقاعيّة والبلاغيّة والبيانيّة. وهكذا نكون مورّطين بالمعنى.

ولهذا السّياق ثلاث بؤر :

- البؤرة الأولى : بؤرة الصّمت المطلق، بما هو سابق على كلّ كلام من حيث هو الحال وليس فعلا يقتضي الزّمنيّة. فليس به مسّ من المجاز ولا له رمز ولا أثر؛ هو صمت لا يفترض حتّى أن يعقبه كلام.

- البؤرة الثّانية : بؤرة القول إذ يحاول الكلام أن يأتيَ على الصّمت الموحش

ويقحمه في المتخيّل. فتتحوّل الاحتمالات العامّة إلى لغة، إذ السّعادة صمت. ولها مذاق نفسيّ. ثمّ تأتي عليها اللّغة بكلّ مخزونها من اللّذة والعنف لتقولها، أي لتُدخلها مجال النّفع والتّواصل. فاللّغة تنتج التّعيّنات الممكنة للصّمت.

– البؤرة الثّالثة : بؤرة التّواصل. فقد انتهى الصّمت إلى أن صار لغة قد تُنتج إمكانيّة صمت جديدة في متلقّيها. فالتّواصل إعادة للتّمثّلات الأولى للصّمت حين كان في وضعه الأوّل لم تعكّر صفوه الأسماء. ولم يساوره إسم. ولا أتى عليه رسم.

ورغم عراقة هذا الموضوع فقد استحكمت جملة من طرائق البحث منعت من مباشرة الموضوع من هذه الجهة المهجورة. فنحن غير متأكّدين من أنّ الصّمت لا يعتوره الكلام في أصل حدوثه. **فربّما كنّا نستبطن الكلام حتّى ونحن لا ننطق بشيء. فليس في حوزتنا دراسات عن سيميائيّة الصّمت العربيّ حتّى نتأكّد من أنّ الصّمت في حلّ من أيّ كلام.**

الصّمت يبدو، بهذا التّأويل، لا علاقة له بالكلام المعجز. وعلى أيّ وجه تدبّرناه يبدو أنّه ليس على صلة بالإعجاز. ربما كان العداء شديد الخفاء. فالصّمت هو أقصى انتفاء للكلام والإعجاز أقصى تمثّل له. والمتناقضات متقاربة. فلقد كاد الإعجاز أن يكون صمتا وكاد الصّمت أن يكون إعجازا. والإعجاز قاوم الصّمت ثمّ أنتج وضعا رهيبا من الصّمت. فالإعجاز أنتج كلاما راقيا ثمّ حكم على كلّ كلام بأنّه لا يبلغه. فهل إنّ إمكانات الإعجاز انتهت ؟ أذاك كلّ ما يحتمله النّظام العلاميّ اللّغويّ ؟ لا إجابة دقيقة عن هذا التّساؤل. فهذه المناطق النّظريّة صعبة المسالك لا نتجشّمها إلاّ برهبة وخشية من الإعجاز لأنّنا لم ننظر في الإعجاز باعتباره مسألة تاريخيّة. فهناك صمت قاهر ما كانت تحتمل البنية الثّقافيّة سطوته وعناده؛ هو صمت موحش رهيب يسبق اللّغة كان يمكن أن يرسم ميلادا أشدّ غضبا لأنّه يريد إفضاء لا يسكنه المؤسّس والضّروريّ والنّاجع.

ولنا أربعة مفاهيم متقاربة الدّلالة في النّظام الدّلاليّ العربيّ هي النّبوّة والسّحر والشّعر والجنون. فالوثنيّون، لمّا جادلوا النّبيّ، لم يجدوا له من تهمة سوى ردّه إلى الشّاعر والسّاحر والمجنون. فلماذا لم يتّهموه بأنّه كان متطبّبا أو فلكيّا ؟ إنّ هذه المفاهيم – باعتبارها التّعابير الثّقافيّة الطّاغيّة – بينها تقاطعات وولاءات، إذ يمكن مقارنة الوحي بإيحاء الشّعر وصرع المجنون بحالات الوحي والحال الشّعريّة

بالسّحر. فوثنيّو مكّة اعتقدوا أنّ النّبيّ تملّكه جنّيّ. ومن دلائل شراسة الجدال قولهم في القرآن : «أئنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ.»[14] والإعجاز افتكّ عتاد الجنون والسّحر والشّعر ليبنيَ إمبراطوريّة المعنى. وافتكّ من هذه التّعابير الثّقافيّة النّاضجة دورها. وقد اضطرّ القرآن إلى نفي صفة الشّاعر عن النّبيّ : «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ. وَمَا يَنْبَغِي لَهُ.»[15] وإنّ المجال الثّقافيّ كان يخلط بين الصّفتين لأنّ الخلط كان ممكنا. والجنون غريب الأصل، متجاسر على المنتظم؛ على معنى الحياة القائم، على المؤسّس، على السّلطة. فالجنون يفتح المختلف على مدار مرعب ومدهش وعجيب ومزعج. والأهمّ من ذلك الوجه المجازيّ والاحتماليّ والتّخييليّ للسان المجنون. فهو يطيح بالمواضعات ويهدّد الإسميّة بما هي الانتظام الدّلاليّ في علاقة الأشياء بالأسماء.

وإنّ الحلم عمل مخيّلة بما يحوي من أساليب التّستّر والإخفاء وبطاقته الأسطوريّة. فالنّفس تنفلت من الإدراك - حتّى في الشّعر والنّبوّة والجنون تنفلت - لكنّها، ههنا، أشدّ خروجا من العقل والوعي لتعرب عن رغائبها. وبالعودة إلى اليقظة تستعيد رقابة الإدراك ويرجع الأخلاقيّ والاجتماعيّ لمراقبة النّفسيّ. والحلم سليل المخزون النّفسيّ المتراكم في الذّات. **وكلّ حكاية للحلم تنفي الحلم لأنّها محكومة بالنّظام الدّلاليّ وقدرة الحالم على حكاية حلمه ومؤثّرات اليقظة في رواية الحلم**. والقرآن ردّ الحلم إلى الأضغاث في سورة يوسف،[16] وإلى الخلط والهلوسة والهواجس. وقرنه بالشّيطان. فهو «تحزين من الشّيطان» بعبارة الرّسول. واعتبر ابن راشد القفصي،(... - 736 هـ = ... - 1336م) وهو من أكبر معبّري الرّؤيا بعد ابن سيرين (33 هـ - 110 هـ = 653م - 729م) الحواسّ في النّوم كالجواسيس. فلقد كاد الحلم يهدّد النّبوّة باعتباره مصدرا للوحي. وقد لجأ المفسّرون، لحماية النّبوّة، إلى التّفريق بين الرّؤيا، وهي صادقة، والحلم، وهو باطل للحدّ من شراسة الحلم وتطاوله على الإعجاز وجرأته عليه. فدجّنوه بالتّفريق وأُلغيَ الحلم من النّظام الثّقافيّ ووُلّيَ عليه التّعبير لتلجيمه. وحضن الإعجاز الرّؤيا باعتبارها شقّا مسالما،

(14) الصّافات 37 : 36.

(15) يس 36 : 69.

(16) يوسف 12 : 44. وكذلك الأنبياء 21 : 5.

مهادنا له. وأمّا الحلم، فهو العدوّ اللدّود، يعرف الإعجاز أنّه قادر على إنشاء مجالات ترميزيّة لا حدّ لها، بينما الإعجاز يصون المنهج الّذي اختطّه الدّين. فهل لم يكن ممكنا للحلم - مادامت رقابة التّعبير عليه شرسة - أن يردّ حملة الإعجاز عليه؟ إنّ البنية الثّقافيّة لم تعد تسمح بالاكتشاف. فالإعجاز رشّحته هذه البنية للسّيطرة على ثقافة استراتيجيا العقل. لكنّ البنية الأسطوريّة الثّاوية في أعماق النّفس كانت متوجّسة بأفق آخر بشكل قاهر في تأوّل الوجود.

ولم نقف عند الظّواهر. وإنّما طلبنا الدّقائق والخفايا ممّا يتطلّب استقصاؤه إطالة كثيرة. وأردنا معرفة حُكْمَ الدّقيق ومحلّه من تشعّب المسألة والوقوف على جميع الصّنعة. **وأنت لا تدرك أمرا يبدو لك صغيرا إلاّ إذا عرفت نسقه وموضعه.**

ولا شيء أنت تقول إنّه صعب إلاّ وعلم البلاغة أصعب منه. **ولا شيء يوضع محلّ سؤال إلاّ حيث يكون غامضا وملتبسا.** ورفع الغموض قد يكون بطلب شرحه وتبيانه في نصوص أخرى ضاربة في القدم أو منفتحة على آداب أخرى.

وإنّنا نفكّر في مناطق نظريّة كان قد بنى مجالها الإشكاليّ ابن الأثير في سؤاله «هل أُخذ علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء من أشعار العرب أم بالنّظر وقضيّة العقل ؟»[17] إنّ من شأن هذا السّؤال أن يدفع إلى التّفكير في بلاغة النّصوص الشّعريّة وفي سياسة البلاغة.

وإنّ اللّغة في الأصل كشّافة للأشياء؛ تسمّيها وتُخرجها من غفلها وصمتها. فالأشياء بكماء ما لم تُنطقها اللّغة إذ هي تُنتج الدّلالات في حياة الأشياء. فالعلامات تجري على الأشياء لتقولها حتّى استقرّت المواضعات. وصار للأشياء أسماء تختصّ بها على الحقيقة. فلكلّ شيء صورة وإسم يفترق بهما عن غيره. ثمّ ظهرت الحاجة إلى التّوسّع بالألفاظ. فأنكر الإسم مسمّاه. وصار به «عقوق» بعبارة الجرجاني. فعمّق المجاز الفجوة بين الإسم ومسمّاه بالأبنية والأخيلة والصّور.

وإنّ هذه القضايا تتطلّب درسا معمّقا للأنظمة الرّمزيّة والتّصويريّة في اللّسان العربيّ. ففي حين كان الشّعراء يبتكرون المعاني، كان النّقّاد يصطنعون عمودا للمعنى يبنون في أصوله مخاطباتهم.

(17) المثل السّائر 1 : 85.

تلك هي النّكتة في علاقة البلاغة بالشعر وفي علاقة الشّعر بحاجات الكائن[18] فمقتضيات الكيان أكبر من تصاريف العبارة، ممّا سمّيناه **لاكفاية البلاغة لإحداث الشّعر**.

هذا هو ما انتهى إليه الفكر النّقديّ في اعتبار الشّعر. وهذا نهاية ما بلغوه من المصطلح لوضع نظريّة المعنى ونظريّة البيان ونظريّة الشّعر. ونحن نريد في هذه الأطروحة اكتشاف قوانين الكلام الشّعريّ، لا كيف فسّر القدامى قوانين الكلام. فالدّراسات اهتمّت بكيفيّات فهم القدامى الشّعر وغايتنا فهم كيفيّات إنتاجهم.

وإنّ الوقوف على مصطلح نقد الشّعر لدى النّقّاد لا يكفي لدرس المدوّنة الشّعريّة العربيّة. فالوقوف على النّظريّة الجماليّة ليس هو الوقوف على الجمال؛ على ابتنائه وتشكّلاته. فما انتهى إليه النّقّاد مثّل منطقا للتّأويل له أسسه وحدوده. ذاك ما أخبرنا به نقّاد الشعر. ونحن اعتزمنا على معاينة النّصوص، وليس الخبر عن الشّعر كالعيان.

ولقد نشأت في النّقد العربيّ المقاييس والأحكام. وتطوّر الجهاز النّظريّ والمصطلحيّ. فمن أوّل المعايير في نقد الشّعر وضوح المعنى وسهولة اللّفظ وجودة السّبك. وقد مثّلت هذه الأقطاب الثّلاثة : اللّفظ والمعنى والتّأليف منطلق البحث البلاغيّ والنّقديّ حتّى اكتسب أسماء أخرى أكثر دقّة وصرامة حدّدت مجال البحث البلاغيّ مثل «الاقتصاد في العبارة» و«اعتدال الوزن» و«حسن الوقع». غير أنّ هذه المفاهيم مازالت قريبة من الذّوق، على صلة بالتّأثّر. ففقدت شروط التّجريد والتّنظير، إلاّ أنها اكتسبت حرارة السّياق. فالجاحظ قد أصّل البحث البلاغيّ بكثرة المثال من أمثال وخطب ووصايا وأشعار وأخبار وجوامع كَلِمٍ. واستقرأ هذه المخاطبات. وساس خصائصها بالبرهان. واستخرج منها قضايا نظريّة. وظهرت، شيئا فشيئا، بلاغة عامّة للمخاطبات العربيّة.

(18) لا شكّ في جدوى التّحقيق والتأريخ والجهود الاصطلاحيّة في قراءة منظومة التّفكير البلاغيّ العربيّ. لكنّ التّفكير البلاغيّ ليس البلاغة والخطاب النّقديّ حول الجمال ليس الجمال، إذ علينا أن نشك في كفاية التّفكير البلاغيّ والخطاب النّقديّ للوقوف على أشكال انبناء البلاغة في النّصوص. فلا يمكن أن نفهم الكلام عن الشّعر على أنّه الشّعر ولا نظريّات الصّور على أنّها تشكّلات الصّور. فمبتغانا هو أن نعود إلى حياة الأشكال في النّصوص ونبنيّ انطلاقا منها.

سياسة المعنى/سياسة الكون

بأيّ وجه يكون السّؤال عن المعنى ضربا من سياسة الوجود ؟

لماذا نكتب اليوم سياسة المعنى وغيرنا يكتب منطق المعنى ؟

هل المعنى عندنا مازال لم يبلغ بعد درجة وضعه على أرضيّة نظريّة صلبة ؟ هل مازال المعنى ارتساما مضنيا لوضعيّة وجوديّة لم تجد بعد أنترويولوجيّة متماسكة ونظاما إتيقيّا متجانسا ووجها حقوقيّا عادلا . هل المعنى عندنا لم يتشكّل بعد من حيث يكون شكلا تاريخيّا هو أساس الاجتماع من تحصيل المعاش إلى أصول الحكم ؟

ليس من همّ هذا البحث أن نصل إلى تحديد المعنى الشّعريّ. لكأنّ المعنى يكون شعريّا ونثريّا وعلى غير ذلك من أجناس القول وأبوابه . وإنّما الشّأن عندنا أن نخرج بسؤال المعنى من مقام إلى مقام. فالتّفكير في أمر المعنى في الأفق النّظريّ الّذي بناه القدامى شاقّ. ومن المكر أن ننخرط في حساسيّاتهم وطرائقهم في الاعتبار والنّظر. فنحن لا ننظر في هذا التّراث على أنّه مواقف ورؤى. وإنّما من حيث هو صراع وتناظر وقتال وسفك دماء من أجل الاختلاف. فالمعنى كان محلّ نزاع لاستحداث تشريع للحياة وصورة.

ولقد أهدرنا زمنا طويلا بسبب انصرافنا إلى التّأريخ لأشكال بناء المعنى وانبنائه. كفانا تأريخا للأنساق، إنّنا نريد تفكيك الأنساق وبناءها، إذ لا يمكننا أن تكون لنا سياسة للمعنى دون منطق للمعنى .

فلماذا نكتب الشّعر والرّواية والمسرح ونرسم ونبتدع الموسيقى إذا لم يكن ذلك نهاية العبارة عن معنى يتشكّل فينا وعن صورة تقولنا ، فالبحث عن المعنى في المقول والمكتوب حجب عنّا طلبه في أعماق الكيان وفي المقتضيات القصوى للكائن .

وإنّ المعنى الّذي اعتنقه القدامى وصرّفوا حياتهم على وجوهه معنى ظلّ يتنازعه الفقهاء والشّعراء . فالقرآن لم يستحوذ على المعنى ويجعله مؤسّسا من بعد أن وجده

في الشّعر لم يتأسّس بعد إلاّ ليضع به التّشريعات والأحكام . فسنّ به أصولا للاجتماع وقانونا شاملا لوضعيّة في الوجود ، إلاّ أنّ الشّعراء ظلّوا يصرّفون هذا المعنى على وجوه أخرى .

وإنّنا لا نفكّر في شأن لا يخصّنا . وليس معنى الحصر معنى قوميّا أو حضاريّا. وليس له محمول ملّي أو وطنيّ. وإنّما نعني أنّنا نفكّر في الأفق الإشكاليّ الّذي لا يجعلنا نغترب عن كياننا في قضايا الآخر . **فالمعنى مجال لا يستقرّ في ثقافة فقدت إحساسها العميق بالاقتدار على تشكيل معنى لها من فرط أنّ السّؤال عندها مازال انفعالا مضنيا لم يجد بعدُ أصولا جذريّة** ، أي أنّ بحوزتنا رصيدا من الغضب والهوامش والثّقب والفراغات عاقتنا عن تشكيل معنى للحياة في أعماقنا وكياناتنا . ولذلك فإنّ الشّعر غير ممكن فينا ، اليوم ، على وجه جذريّ إلاّ بأن نحتمل هذه الوجهة العنيدة لبناء معنى .

ولقد اعتاد النّاس عندنا أن يسألوا عن المعنى الشّعريّ وأصول تشكيله على نحو لا نظفر فيه إلاّ بإجابة تقيم حدّا فاصلا بين تعيين الخصوصيّات ودفع ما لا يصلح للجواب . فبماذا يظفر السّائل ، اليوم ، عن المعنى الشّعريّ القديم ؟ هذا الضّرب من الاشتغال لا يصلح منهاجا للوقوع على الأفق الإشكاليّ للسّؤال . فمن يسأل إنّما يحمل استشكالا جديدا في كلّ مرّة . وهناك مجال يجثم علينا حين نُلقي سؤال المعنى على أنفسنا .

وإنّنا ننسى غالبا أنّ الأسئلة هي جمّاع حاجاتنا وأنّ من يسأل يريد إعادة تشكيل كيانه ويطلب إمكانيّة أخرى للإجابة . فالسّؤال اليوم تجثم عليه أجهزة العرق والدّولة، والمعنى الّذي نحمله ونعيش به لم نتفاوض حوله بعد لأنّه مازال متخارجا معنا ونحن لا نمتلكه ولا نصرّفه بل لا نشعر بصفة له قابلة للتّحصيل . **إنّ سؤال المعنى مازال سؤال ملّة لا سؤال حضارة تفكّر على عتبة الحداثة** وقد نزعت عنها دواعي العرق. فالمعنى اليوم سواء كان تاريخيّا أو حداثيا أو ثقافيا ، لا يهمّ ما نصفه به . ربّما كانت هذه الصّفات مؤقّتة لمقام سيتشكّل لاحقا ويأتي بأسمائه معه .

هل المعنى صناعة ؟ ومتى سنتقن هذه الصّناعة ونتعلّم حياكة الكيان بمعنى جديد ؟ إنّنا لا نمتلك عن هذا المجال إلاّ حدوسا بعيدة ونحسّ بتعقّد جذريّ في

درس المعنى دون أن يسمح مقام الدّرس بتطوّر المصطلح الّذي يجرّد لنا هذا المجال ويمكّن لنا من النّفوذ عليه.

وإنّنا نستجلب اليوم المعاني من التّراث ومن الغرب . والسّبيل الأصليّة للاستجلاب وعرة لأنّنا نكدّس فينا المعاني دون حاجة إليها . فلماذا أقرأ أدب العرب القديم إذا لم تكن فيه بوادر الحياة لي ؟! مازلنا لم ندرك أنّ المعاني الآتية إلينا لاجئة أو غازية ستكوّن نفوسا مشوّهة تعيش بحاجات غيرها . إنّنا صرنا مأوى لمعان غريبة عن كياناتنا وعن حلمنا وطموحنا . فما هي المعاني الّتي هي من شأننا ؟ كيف نصيبها ؟ من أين نطلبها ؟

إنّنا – في هذا الفضاء الغامض–نحتمي بمعان ينتجها الدّين والدّولة ونتفسّح قليلا في معاني الشّعراء. فعلاقتنا بأنفسنا لم تصر بعد من شأننا. فنحن ننصاع إلى سلطة المعنى المؤسّس في فضاء آخر. إنّنا نقبع اليوم خارج حاجاتنا ونرتدي حاجات غيرنا بلا حرج ولم نتهيّأ بعد لمواجهة هذا الأمر مواجهة عنيدة .

وإنّ الشّعر هو الّذي ينبّهنا إلى إمكانيّة تحويل المعنى إلى سياسة لها منطقها الخاصّ، لم نبلغها من فرط كرهنا لأنفسنا–رغم ادّعاء الخطاب وتصريحه بخلاف ذلك–فنحن لا نحبّ أنفسنا . لذلك، فإنّ المعنى ممتنع عنّا . وإنّ من يبحث عليه أن يفكّر في استحداث صورة للحياة تدفع بإمكانيّة بلورة سياسة للمعنى إلى أقصى ما تحتمل من التّشكيل بعدما شاهدنا العجز الأصليّ عن الصّداقة العميقة مع ذواتنا حتّى نرسم للمعنى خارطة أخرى أقلّ زينة . لكنّها أكثر تضاريس وأدقّ حدودا .

من هذا السّبيل الوعر، وبعيون حديثة الحلم والرّؤيا سنتأوّل النّسق الشّعريّ القديم، نختبر أشكاله وصوره ومعانيه وجها من اختباره فينا واختبار أنفسنا فيه.

هذا ما انتهت إليه النّظريّة النّقديّة في تصوّر الشّعر. وفي هذا التّصوّر تندسّ حاجاتهم ورؤاهم. ولا مشاحّة في ذلك، وإنّما يمكن أن ننظر في الشّعر العربيّ بعيون أخرى وقد تغيّر أفق النّظر والحاجات الّتي تدفع إلى قراءة هذا الشّعر. ولذلك اخترنا العودة إلى نصوص الشّعراء نحلّل فنصيب، ونحلّل فنخطئ ونحلّل فيغمرنا القدم ونحلّل فنفتح حداثتنا على هذه النّصوص وتألّفت من ذلك ثلاثة أبواب هي باب القدم وباب التّحديث وباب الحداثة، وقد مكّننا ذلك من مراجعة تصوّر العرب للشّعر وإعادة اعتباره على أسس تحليليّة غير تلك الّتي انتهى إليها النّقاد.



النّظريّة البلاغيّة

أردنا في هذا الكتاب أن نحصّل ما اِنتهى إليه النّقّاد العرب في اِعتبار الشّعر من تصوّرات نضع لها سندها التّحليليّ والنّظريّ ليكون ذلك بمنزلة مقام تأويليّ قديم نضعه موضع سؤال بأن نشرع في التّفكير في هذه الشّعريّة استنادا إلى منهج تحليليّ نريد به أن نختبر ما انتهى إليه النّقّاد بالرّجوع إلى النّصوص واِستنطاقها واِستقراء بلاغاتها ابتغاء بناء أنساق من التّحليل وفّرتها التّأويلات الحديثة في اللّسانيّات والتّداوليّة ونظريّات القراءة.

إنّ قولنا بأنّ بلاغة القدم هي بلاغة البيان وبلاغة الإفهام وبلاغة المتوقّع يعني أنّ المحتمل محاصر بالنّظم. وإنّ بلاغة هذا شأنها تجعل البعد التّصويريّ بما هو حرقة الكيان ونزعة الكائن إلى العبارة عمّا يضجّ فيه محكوما بمقولات كلّيّة عامّة تتحقّق بعض أشكالها. وإنّ الصّورة التي كانت تقطر دما قبل أن تلاقيَ اللّغة، سكّنت لها اللّغة جراحها وخفّتت صوت الكيان وأقحمته في ما عُبّر عنه مادامت الألفاظ سابقة على الحالات. وحتّى إن بقيَ للشّاعر التّصريف النّظميّ فإنّه [illegible] يكفيه لتصريف كيانه. فكثير من الصّور قالتها اللّغة ولم [illegible] المتكلّم. وإنّ بلاغة اللّغة غير بلاغة المتكلّم وبلاغة الشّعر غير بلاغة الشّاعر.





مؤسّسة مرايا الحداثة للإنتاج الفكري
Les Editions MIRORS